العقل والدين

تأليف

وليم جيمس

ترجمة

د.محمود حسب الله

دكتور في الفلسفة من جامعة لندن

أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية أصول الدين

الكتاب: العقل والدين

الكاتب: وليم جيمس

ترجمة : د.محمود حسب الله

الطبعة: ٢٠٢١

صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٤٩م

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

جيمس ، وليم

العقل والدين/ وليم جيمس, ترجمة : د.محمود حسب الله

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

٢٢٧ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى:٢– ٧٨ – ٦٨٣٧– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٦١٤٢ / ٢٠٢٠

العقل والدين





إرادة الاعتقاد[1]

تحدث لازلي ستيفن، عندما كان يذكر تاريخ حياة أخيه جيمس، عن المدرسة التي كان يذهب إليها أخوه هذا وهو غلام، فقال: كان من عادة أحد المدرسين هناك أن يخاطب طلابه قائلاً: "ما هو الفرق بين عملية التطهير من الخطأ– البرهنة– وبين عملية التطهير من الخطايا؟... قد برهن ستيفن على قدرة الله المطلقة..." ونحن في هارفارد Harvard نعتقد أن المناقشات في كليتكم الأرثوذكسية لا تزال تجرى على هذا النحو. وعلى الرغم من أننا هناك في هارفارد قد تحررنا في التفكير، وتركنا التعصب الديني جانباً، فإننا لم نهمل هذه الموضوعات الدينية الحيوية. ولأبرهن لكم على ذلك، جئتكم الليلة بشيء يشبه أن يكون موعظة دينية حول البرهنة على العقيدة لأحدثكم به. وأعني بذلك مقالاً يبرر الاعتقاد، ويبين أن لنا الحق في أن نعتقد في بعض الموضوعات الدينية، على الرغم من أنه قد لا يكون لنا من الأدلة المنطقية ما يكفي لإقناع قوانا العقلية، وعنوان هذه الرسالة هو "إرادة الاعتقاد".

ولقد دافعت من زمن بعيد أمام طلابي عن مشروعية الاعتقاد الناشيء عن مشيئة واختيار، ولكنهم عندما تشبعوا بالروح المنطقية رفضوا أن يعترفوا بصحة وجهة نظري من الناحية الفلسفية، وإن كانوا جميعاً ذوي عقائد فعلية. ولكنني لا أزال مؤمناً كل الإيمان بصحة رأيي وبأن دعواتكم

---

(١) محاضرة ألقيت في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا.

إياي فرصة مناسبة لأن أجعل قضيتي أكثر وضوحاً من ذي قبل. وقد تكون عقولكم أقل تعصباً وأكثر استعداداً من العقول التي خاطبتها قبل اليوم. وسأحاول جهد المستطاع أن أبتعد عن الإصطلاحات الفنية. بيد أنه من الضروري أن أمهد بذكر بعض المقدمات الضرورية.

١

فدعونا نسمي، أولاً، كل ما يمكن أن يقترح متعلقاً لاعتقاداتنا قضية فرضية؛ وكما يتحدث رجال الكهرباء عن أسلاك حية وعن أخرى ميتة، فلنتحدث نحن كذلك عن فروض حية وعن أخرى ميتة. ونعني بالفرض الحي كل فرض يبدو ممكن الحصول بالنسبة لمن افترض له. فإذا ما طلبت منكم أن تعتقدوا في ظهور المهدي المنتظر فإن الطلب لا يحرك شيئاً من طبيعتكم، لأن الفكرة لا تقبل الصدق ولا تحتمل الوقوع في نظركم؛ وهي، لهذا، فرض ميت من أول الأمر. ولكنها بالنسبة للعربي، ولو لم يكن من أنصارها، إحدى الفروض الممكنة الوقوع؛ وهي لهذا، فرض حي. من هذا يتبين أن كلاً من حياة القضية الفرضية وموتها ليس وصفاً ذاتياً لها، ولكنه وصف إضافي بالنسبة للفرد المفكر فيها. ومقياس حياتها أو موتها هو رغبة المرء في أن يفعل شيئاً نحوها؛ والحد الأعلى لحياتها هو في الإصرار على الفعل. وذلك، من ناحية عملية، هو الاعتقاد. وكلما وجدت إرادة الفعل عند الإنسان وجد عنده ميل نحو الاعتقاد. ودعونا نسمي، بعد ذلك، ترجيح أحد فرضين اختياراً. والاختيار يتنوع تنوعات شتى، فهو إما:

(١) حي أو ميت.

(٢) اضطراري أو ممكن التجنب.

(٣) مهم أو غير مهم.

ولنسمه اختياراً حقيقياً إذا كان من النوع الضروري الحي المهم.

(١) فالاختيار الحي هو كل اختيار من فرضيتين كل منهما حي. فإذا ما قلت لأحدكم، مثلاً، كن صوفياً أو مسلماً، فإنه قد يعتبر هذا التخيير تخييراً ميتاً لأن كل واحدة من القضيتين المخير بينهما قد يبدو له غير ممكن الصدق. ولكن إذا ما قلت له كن لا أدرياً أو مسيحياً، فإن الأمر بالعكس، لأن كل واحدة من القضيتين المخير بينهما قد يبدو محتمل الصدق عنده ولو احتمالاً بعيداً، بسبب ما درج عليه من ثقافات.

(٢) فإذا ما قلت له بعد ذلك: إما أن تخرج إلى الخلاء ومعك مظلة وإما أن تخرج من غير مظلة، فإني لا أفرض عليه اختياراً حقيقياً، لأنه ليس اضطرارياً؛ إذ يمكنه أن يتجنبه ولا يخرج إلى الخلاء. ومثله إذا ما قلت: إما أن تحبني وإما أن تبغضني، أو إما أن تحكم على نظريتي بالصحة أو بالبطلان، فإنه يكون تخييراً ممكن التجنب. فقد لا يهتم بالأمر على الإطلاق، فلا يحب ولا يبغض، ويمتنع من إبداء أي حكم على النظرية. ولكن إذا قلت له: إما أن تقبل هذا الصدق وإما أن تلبث بدونه، فإني أكون ملزماً له بتخير أحد الأمرين، لأنه لا يجد حالة ثالثة بينهما.

وباختصار كل تخيير بين قضيتين منفصلتين تمام الانفصال حيث لا مندوحة عن الاختيار فهو تخيير من هذا النوع الحتمي.

(٣) وأخيراً، إذا كنت أنا الدكتور نانسين Nansen[١] وعرضت عليه أن يصاحبني في رحلة إلى القطب الشمالي فإن التخيير المقدم له يكون تخييراً خطير الشأن. ذلك أنه قد يكون الفرصة الوحيدة له من هذا النوع. ولا شك أن كل من يرفض أن ينتهز الفرصة الوحيدة حين تهيأ له فإنه يفقد ثمرتها كما لو حاول ثم أخفق. ولكن إذا لم تكن الفرصة وحيدة في بابها، أو كان ما يخاطر به قليل الأهمية، أو كان القرار ممكن النقض إذا لم يكن موفقاً، فإن التخيير يكون غير مهم. ويوجد كثير من هذا النوع في الحياة العملية.

٢

والآن، دعونا ننتقل لنبحث العقيدة الإنسانية من ناحية نفسية، وهنا أجد نفسي مضطراً لأن أقول إنه يخيل إلينا، عند التأمل، أن اعتقادنا في

---

(١) هو أحد العلماء المبرزين في علم الحيوان، وكان أستاذاً لذلك العلم في جامعة كرستيانا بالنرويج. وكان مع ذلك شغوفاً بالرحلات الكشفية. ولقد قام بعدة رحلات من هذا النوع إلى الشمال، وكان من أوائل الذين زاروا الجزيرة الخضراء ودرسوا حالاتها الداخلية. وحاول عام ١٨٩٣ أن يصل إلى القطب الشمالي. ولكنه رجع مخفقاً عام ١٨٩٦. ولم يمنعه كل هذا عن الاشتغال بالسياسة. فكان سفير دولته– النرويج– في لندن من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨ وكان له بعد ذلك مجهود كبير في أعمال الترفيه عن مرضى الحرب العالمية الأولى. واختارته عصبة الأمم للنظر في مشكلة اللاجئين السياسيين وغيرهم بعد الحرب فأظهر كفاءة نادرة قدرتها له العصبة. وله مؤلفات عدة. منها حياة الإسكيمو، وروسيا والسلام. ولد بالنرويج عام ١٨٦١ وتوفي ١٩٣٠.

بعض المسائل التي آمنا بها أثر لفعل طبائعنا الوجدانية والاختيارية، وأن اعتقادنا في بعض آخر منها أثر لمجهوداتنا العقلية، وليس لطبائعنا الوجدانية والاختيارية أثر فيه. ذلك النوع الأخير هو الذي أحب أن أبحث فيه أولاً.

فما هو المراد بتأثير الإرادة في الاعتقاد؟ أو ليس يبدو محالاً أن نتحدث عن إمكان تعديل آرائنا ومعتقداتنا بمجرد المشيئة والإرادة؟ وهل يمكن لإرادتنا أن تساعد قوتنا التفكيرية على إدراك الصدق أو تكون عقبة في سبيل هذا الإدراك؟ وهل يمكننا أن نعتقد، لأننا أردنا ذلك، أن وجود إبراهيم لنكولن Abraham Lincoln[1] لم يكن إلا خرافة، وأن رسومه في مجلة مكلور هي رسوم لشخص آخر؟ وهل يمكن أن نعتقد، بأية محاولة من محاولات الإرادة أو بأية رغبة قوية، أننا أصحاء ومتنقلون من مكان إلى آخر، إذا كنا في الواقع طريحي الفراش نشكو من مرض الروماتزم؟ وهل يمكننا أن نعتقد أن الورقة المالية، التي معنا والتي قيمتها الفعلية دولاران، لا

[1] هو أعظم شخصية ظهرت في أمريكا. ولقد سمحت له مواهبه الشخصية وقوته الفطرية بأن يبني لنفسه مجداً لم تتنبأ به مراحل حياته الأولى: فلقد بدأ حياته عاملاً فقيراً ولم يتلق من التعليم الأكاديمي إلا قليلاً. بيد أن حبه للاطلاع وشغفه بالمعرفة كونا منه الرجل الذي يريد من نفسه. وعلى الرغم من أنه احترف بعض الحرف وشغل بعض الوظائف ولم يكن مخفقاً فيها، فلم تظهر مواهبه الحقة إلا حين اشتغل بالمحاماة وحين اختير عضواً في المجلس التشريعي في ولايته. فكانت له مواقف مشهودة في كثير من المواطن وخاصة في محاربة فكرة الرق. ولما تألف الحزب الجمهوري اختير رئيساً له، فرفع علم الجهاد بقوة أشد من ذي قبل مطالباً بإلغاء الرق. وفي عام ١٨٦٣ بعد أن انتخب رئيساً للولايات المتحدة بما يقرب من ثلاثة أعوام أعلن تحرير الأرقاء جميعاً. وأعيد انتخابه للرياسة عام ١٨٦٤ بيد أنه قتل بعد ذلك بقليل وكان مولده عام ١٨٠٩.

بد أن تكون قيمتها مائة دولار؟ لاشك أننا قادرون على أن نتحدث بذلك ولكنا عاجزون عجزاً مطلقاً عن أن نعتقد فيه.

هنالك بين آراء باسكال Pascal[٢] رسالة معروفة في الأدب باسم مراهنة باسكال. حاول باسكال في تلك الرسالة أن يلزمنا باعتناق المسيحية بطريق من الجدل قد يشتم منه أنه ظن أن اهتمامنا بما هو حق يشبه اهتمامنا بما نخاطر به في لعبة الفرص، وقال: إما أن تعتقد أن الله موجود أو لا تعتقد ذلك، فماذا تختار؟ إن عقلك لعاجز كل العجز عن أن يختار؛ وإنها للعبة جارية بينك وبين الطبيعة رمى فيها كل منكما بسهمه، ولا بد أن يربح أحد السهمين؛ فوازن بين كل ما يمكن أن تربح وما يمكن أن تخسر إذا راهنت بكل ما تملك على ظهور السهم الأول أو على وجود الله؛ فإذا كسبت الرهان فقد حصلت على سعادة أبدية، وإذا أخفقت فسوف لا تفقد شيئاً مهماً.

ومن هذا يتبين أنه إذا كان هناك احتمالات غير محدودة، ولم يكن من بينها إلا احتمال واحد في جانب المخاطرة على وجود الله، فإنه يجب عليك أن تخاطر بنفسك وبكل ما تملك على وجوده، فلست تخاطر إلا بشيء فان؛ وكل غرم فان، ولو كان محقق الوقوع، متحمل ومعقول، ولو لم يكن هناك إلا احتمال وجود غنم أبدي. لذلك يجب عليك أن تذهب

[٢] فيلسوف رياضي وعالم طبيعي معاً. ولد في فرنسا، ولم يعمر أكثر من أربعين عاماً (١٦٢٣–١٦٦٢).

فتتطهر بماء المعمودية وتقيم الصلاة، وسوف يأتي الاعتقاد بعد ذلك، ويزيل شبهاتك. لماذا لا تفعل؟ وما الذي تخشى أن تخسره في النهاية؟

قد يشعر المرء بأن العقيدة الدينية، إذا عبرت عن نفسها هكذا بلغة المراهنين، فقد رمت بآخر سهم من سهامها. ولا شك في أن عقيدة باسكال في الماء المقدس وفي الصلوات اعتمدت على براهين أخرى غير هذه البراهين، وفي أن رسالته هذه لم تكن إلا برهاناً يقصد به إلزام الآخرين وإقناعهم، ولم تكن إلا حركة اليأس الأخيرة. ولكننا نشعر بأن كل اعتقاد ناشيء عن عملية حسابية ميكانيكية مثل هذه يفقد المعنى الحقيقي للاعتقاد، وإذا كان لنا أن نحكم على أمثال المعتقدين على هذا النحو فقد نجد سروراً نفسياً في حرمانهم من النعيم الأبدي.

ومن البين أنه إذا لم يكن في مثل هذه الحالة ميل سابق نحو الاعتقاد فإن ما قدمه باسكال للإرادة من تخيير لا يكون تخييراً حياً. فليس هناك من الأتراك مثلاً من يقنعه هذا التخيير فيؤمن بالصلوات وبماء المعمودية. ويظهر لكثير منا نحن البروتستانتيين أن منطق باسكال منطق ضعيف غير مقنع. ونظيره ما إذا كتب لنا "المهدي" قائلاً: إنني أنا الشخص المنتظر الذي خلقه الله في بهائه وجلاله؛ فإذا آمنتم بي فسيكون لكم النعيم الدائم، وإن لم تؤمنوا بي فأنتم في خسران وهلاك. فقارنوا، إذن، بين ربحكم الخالد، على فرض صدقي في دعواي، وبين خسارتكم الفانية إن لم أكن صادقاً. فإن منطقه يكون منطق باسكال، ولكنه لا يقنعنا، لأن الفرض الذي قدمه

لنا فرض ميت، وليس عندنا ميل لأن نعمل بما يتناسب معه على فرض صحته.

فالتحدث عن الاعتقاد بأنه من عمل الإرادة يبدو، إذن، من إحدى وجهات النظر، نوعاً من الحماقة، إذ يبدو خطيئة ورذيلة. فحينما يتأمل المرء في صرح العلوم الطبيعية الشامخ، ويرى كيف شيد؛ ويدرك ما قبر تحت أساسه من حياة آلاف مؤلفة من أشخاص لم يكونوا ذوي أغراض فردية أو مصالح شخصية، ويدرك ما كان هنالك من صبر وتأجيل، وما كان هنالك من متاعب وغصص تجرعت برضا وقبول، ثم ما كان هنالك من خضوع وإذعان لما للحقائق الخارجية من قوانين باردة، ويرى كل هذه الأشياء التي دخلت في لبناته وكلسه، ثم يرى كيف أنه يقف في جلاله الرحيب مجرداً عن التحيز وغير مختلف باختلاف الأفراد، فإنه يدرك السر في أن بعض من يأتي مزهواً ومعجباً بنفسه من ضعفاء العقول ومدعياً أنه قد حل كل المشاكل بأحلامه الفردية وخيالاته يبدو لنا مجنوناً ومحتقراً. فهل نعجب، إذن، إذا رأينا هؤلاء الذين تربوا في خشونة المدارس العلمية الوعرة يحتقرون مثل هذا النوع من الذاتية، ولا يعيرونه اهتماماً.

وإن قواعد الإخلاص التي ترعرعت في مثل هذه المدارس العلمية لتقف كلها صفاً واحداً في وجه هذه الذاتية؛ ولهذا كان من الطبيعي أن يذهب هؤلاء الذين أصابهم مس من حمى العلوم إلى الضد الآخر، ويكتبون، أحياناً، كأنهم يؤمنون بأن العلماء الحقيقيين الذين لم تفسد بصائرهم ينبغي لهم أن يتجرعوا كأس عدم الوصول المريرة، وما يتبع ذلك

من متاعب نفسية، ويفضلونها على تلك الذاتية. فيقول كلاو Clough[١] في هذا المعنى "أنه يقوي من نفسي أن تعلم أن الحقيقة تفنى كما أفنى" ويقول هكسلي Huxley[٢]: "إن عزائي الوحيد هو في معرفتي أن سلالتنا، مهما انحطت، فإنها سوف لا تصل إلى أدنى مراتب السقوط الخلقي، ما دامت متمسكة بالقاعدة المبدئية؛ وهي أنه لا ينبغي لها أن تعتقد في ما لا تجد له من المنطق ما يبرره، ولو كان في صالحها من ناحية عملية". ويقول كليفورد Clifford[٣]: "إن الاعتقاد يتدنس، إذا كانت مسائله غير مبحوثة وكانت غير مبرهن عليها، وكان لا يهدف إلا نحو تهدئة نفس المعتقد وإدخال السرور عليه.. كل من يستحق تقديراً من أقرانه، في هذه الناحية، لا بد له من أن يخفر طهارة اعتقاده، ويكون له متعصباً وعليه غيوراً، خوف أن يعتمد يوماً ما على ما لا يستحق الاعتماد عليه من القضايا، ويتدنس بما لا يمكن تطهيره منه أبداً.. وإذا ما اعتقد المرء اعتقاداً ناشئاً عن ما لا يكفي من الأدلة [ولو كان الاعتقاد نفسه حقاً، كما قال كليفورد في نفس الصحيفة] فإن السرور الناشيء عنه يكون سروراً مغصوباً... إنه خطيئة، لأنه مسروق ومناقض لما يجب علينا نحو بني الإنسان. ذلك الواجب هو أن نحمي أنفسنا من أمثال هذه الاعتقادات، كما يجب أن نحفظ أنفسنا من الأمراض الخبيثة، التي قد تسري، إذا تركت وشأنها، في الجسم كله، ثم

---

[١] شاعر إنكليزي من شعراء القرن التاسع عشر.

[٢] من مشاهير علماء إنجلترا في الطب والتاريخ الطبيعي، عاش في القرن التاسع عشر ١٨٢٥-١٨٩٥.

[٣] هو من كبار رجال اللاهوت في إنجلترا، وكان له باع طويل في السياسة ١٨٣٦-١٩٢٣.

تنتقل فتنتشر في أنحاء المدينة... إنه من الخطأ، في كل زمان ومكان، وبالنسبة لكل فرد، أن يعتقد من غير وجود براهين كافية".

٣

كل هذا يبدو سليماً، ولو صيغ كما صنع كليفورد، في عبارات تدل على انفعال نفسي شديد. إذ أن كلاً من الإرادة والرغبة يبدو غير ضروري في مسائل الاعتقاد، كوضع عجلة خامسة للعربة. ولكن إذا افترض أحد بعد ذلك أن الإدراك وحده هو الذي يبقى بعد تخلي كل من الرغبة والإرادة والاختيار الوجداني، أو أن العقل المحض هو الذي يقرر وحده اعتقاداتنا، فإنه يكون متجاهلاً كل ما يواجهه من حقائق واقعية.

إن الذي لا يمكن لإرادتنا أن ترد إليه الحياة ثانية هو الفروض الميتة، ولكن الذي جعلها ميتة بالنسبة لنا ليس، في كثير من الحالات، إلا أفعالاً اختيارية سابقة، ولكن من نوع مخالف لتلك الفروض. ولست أقصد عندما أتحدث عن الإختيار أو "الطبيعة المختارة" الإرادات المتدبرة فحسب التي قد أوجدت فينا من عادات الاعتقادات مالا نقدر على التخلص منه الآن، ولكني أقصد كل عناصر الاعتقاد من خوف وأمل، ومن تعصب وانفعال، ومن تقليد ومشاركة، ومن كل ما يحدد حالاتنا وطبقاتنا.

إننا في الواقع نجد أنفسنا معتقدين، ولكننا لا نكاد ندرك كيف؟ ولماذا؟ ويسمى بلفور Balfour كل الأسباب العقلية، التي تجعل الفرض ممكناً أو غير ممكن، وحياً أو ميتاً، بالنسبة لنا "سلطة"، فلا شك أننا نؤمن

بالجواهر المادية وبنظرية حفظ القوى، وبالديمقراطية وبضرورة التقدم، وبالبروتستانتية في المسيحية، وبوجوب الجهاد في سبيل "نظرية منرو الخالدة"[1]، نؤمن بكل هذه لأسباب لا تستحق أن تسمى أسباباً. ولا تتضح لنا حقيقة هذه الموضوعات اتضاحها لمن لا يؤمن بها. وقد يكون عنده من الأسباب ما يبرر عدم إيمانه بها؛ وأما نحن فليست البصيرة هي التي تدفعنا للاعتقاد، ولكن التعصب للآراء هو الذي ينمي هذه الأشياء ويغذيها، وهو الذي يضيء ما كان مظلماً من خزائن اعتقاداتنا. وإن عقولنا راضية مطمئنة في كل تسعمائة وتسع وتسعين حالة من ألف حالة من الحالات التي تتعلق بنا، مادمنا نجد بعض المقنع من البراهين التي نبرزها في وجه كل من ينقدنا في عقائدنا.

ومن الحق أن يقال إن عقيدتنا هي اعتقاد في عقيدة شخص آخر، وذلك هو الشأن غالباً حتى في أخطر الموضوعات؛ فإيماننا بالصدق، مثلاً، بأن هناك صدقاً، وبأنه وجد ليدركه العقل ووجد العقل ليدركه، أي شيء هو إن لم يكن عملاً وجدانياً للرغبة تشجعنا عليه النظم الاجتماعية ؟ إننا نرغب في الصدق؛ ونرغب في أن نعتقد أن تجاربنا ودراساتنا وبحوثنا تقربنا منه شيئاً فشيئاً؛ ولذلك نقرع الرأي بالرأي والحجة بالحجة. ولكن إذا ما سألنا أحد الشاكين من اللاأدريين قائلاً: كيف نعرف كل ذلك؟ فهل يجد منطقنا جواباً؟ لا! إنه لا يحير جواباً لأنها ليست إلا إرادة ضد إرادة أخرى،

---

[1] هي النظرية القائلة "أمريكا للأمريكيين"، فلا تخضع لأي استعمار أوروبي" وتلك نظرية قال بها الرئيس منرو menroe بعد أن أعلن استقلال جمهوريات جنوب أمريكا عام ١٨٢٣، وقد كانت من قبل خاضعة لإسبانيا.

فنحن نميل إلى حياة فيها شيء من الثقة ومبنية على بعض الفروض، أما هو فلا يرغب في ذلك[1].

وإننا لنرفض في غالب الحالات أن نعتقد في كل ما ليس لنا إليه حاجة من حقائق ونظريات، فلم تجد الانفعالات الكونية لكليفورد فائدة عملية في الشعور المسيحي.

وقد هاجم هكسلي الأساقفة لأنه لم يجد لنظامهم الكهنوتي فائدة في المنهاج الذي وضعه للحياة. وأما نيومن Newman فقد ارتأى النقيض من ذلك، فاعتنق المسيحية ووجد أسباباً جمة تدعوه للبقاء هناك، إذ أن نظام الكهنوتية عنده حاجة عضوية؛ وهو سرور وانشراح. ولماذا لا ينظر نظرة عادلة إلى براهين ما يسمى بتجاوب النفوس إلا نفر قليل جداً من العلماء؟ ذلك لأنهم يعتقدون، كما أخبرني مرة أحد المبرزين من علماء الحياة، بأنه على فرض صحة هذا الشيء يجب على العلماء أن يتضافروا جميعاً ليخضعوه أو ليخفوه عن الأنظار؛ لأنه يهدم قانون الاطراد في نواميس الطبيعة وكثيراً من الأشياء الأخرى التي لا يمكن للعلماء أن يستمروا في بحوثهم بدونها.

ولكن إذا ما وجد هذا الرجل نفسه لتجاوب النفوس ثمرة يمكنه أن ينتفع بها في بحوثه العلمية، فإنه كان لا يختبر براهينه فحسب، بل لوجد فيه مع ذلك مقداراً لا بأس به من الخير. وإن ما يحاول أن يلزمنا به المنطقيون

---

[1] اقرأ ص ٣١٠ من كتاب S.H. Hodgson جول "الزمان والمكان"، طبعة لندن ١٨٦٥.

من قوانين – إذا ما جاز لي أن اسمي هؤلاء الذين لا يرون مكاناً لطبائعنا الإرادية في المنطق منطقيين – ليس إلا أثراً لرغبتهم الطبيعية في أن ينحوا كل العناصر التي لا يجدون لها فائدة في مهنتهم المنطقية.

من هذا يتضح أن لقوانا اللا إدراكية أثراً في اعتقاداتنا، وأن هنالك من الميول الوجدانية والإرادية ما يأتي قبل الاعتقاد، وهنالك منها ما يأتي بعده؛ وهذه الميول الأخيرة هي التي يمكن أن يقال فيها إنها جاءت متأخرة عن أوانها وعديمة الجدوى لذلك في الاعتقاد؛ ولكنها لا تعتبر متأخرة هذا التأخر إذا كانت آخذة نفس الاتجاه الذي أخذته الميول السابقة؛ فليس برهان باسكال إذن، بالضعيف أو عديم الجدوى ولكنه برهان مفحم، وهو آخر خطوة نحتاج إليها لتكمل عقائدنا في الصلوات وفي ماء المعمودية. وهكذا فإن الأمر ليس بالسهل الهين كما قد يتصور، وإن المنطق والتفكير الخالص، على الرغم مما يمكن أن يوجدا من الناحية النظرية، ليسا الشيئين الوحيدين اللذين يوجدان في الواقع اعتقاداتنا.

٤

ولنا الآن، أن نسأل، بعد أن عرفنا ما في تلك الحالة من هوش واضطراب، ونقول: أهي حالة يلام عليها أو يرثى لها، أو أنها – بالعكس – حالة طبيعية موجودة في كل عملية من عمليات الحكم العقلي؟ وأحب أن أقول من المبدأ أن الناحية التي اختارها وأدافع عنها هي باختصار: إن طبائعنا الوجدانية لا يحق لها أن تختار فحسب بل لا بد لها من أن تختار من

بين قضيتين أو قضايا، كلما كان التخيير تخييراً حقيقياً ولا تتمكن فيه الأدلة العقلية وحدها من الوصول إلى قرار حاسم؛ لأن القول – في مثل هذه الحالة – "لا تفصل في الأمر، بل دعه محلاً للنظر والبحث"، هو نفسه حكم وجداني شبيه بالحكم الإيجابي أو السلبي، ومصحوب بنفس الغرر من إمكان عدم إدراك الحقيقة. وسيأتي الآن شرح تفصيلي لذلك الاختصار يجعله في غاية من الوضوح والجلاء، ولكن لا بد لي قبل ذلك من ذكر بعض مقدمات تمهيدية.

٥

إنه مما يلاحظ أننا هنا – من أجل هذه المحادثة – سائرون على أسس يقينية؛ وأعني بها الأسس التي تترك فلسفة الشك وتعتبرها خارجة عن موضوعنا كله، فنحن مسلمون ببعض القضايا، فنؤمن، مثلاً بأن هناك حقيقة أو صدقاً، وبأن عقولنا تقدر على أن تصل إليها وأن تدركها؛ وأما الشاك فلا يفترض شيئاً من هذا القبيل. ونحن – لهذا – نفترق منه عند هذا المفترق. ولكن الاعتقاد في وجود الصدق وفي أن عقولنا يمكن أن تدركه يمكن أن يكون على نحوين: طريق المذهب التجريبي وطريق المذهب المطلق. والفرق بينهما أنه بينما يرى أرباب المذهب المطلق أنه لا يمكننا الوصول إلى الحقيقة والصدق فحسب، بل يمكننا أيضاً أن نعرف أننا وصلنا إليهما حين نصل إليهما، يرى أرباب المذهب التجريبي أنه يمكننا أن ندركهما ولكنا لا يمكننا أن نعرف يقيناً متى وصلنا إليهما. فالمعرفة شيء، ومعرفة أنك تعرف شيء آخر. لهذا يمكن التمسك بأن الأول منهما ممكن

دون الثاني، وهذا هو ما ذهب إليه أرباب المذهب التجريبي. ومن هذا يتبين أن أرباب المذهب المطلق وأرباب المذهب التجريبي يختلفون في كمية ما يعتقدونه في حياتهم، على الرغم من أنه لا يوجد بينهم من يصح أن يوصف بأنه لا أدري بمعناه الفلسفي الصحيح.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر الطويل وجدنا أن الغلبة كانت للمذهب التجريبي في العلوم، وأنها كانت للمذهب المطلق في الفلسفة، ووجدنا كذلك أن السعادة التي شعرت بها الفلسفة وخصت بها نفسها لم تنشأ إلا عما يشعر به كل من مدارسها ونظمها المتعاقبة بأنه قد وصل بجهوده إلى علم اليقين. وإن نظرة واحدة لذلك التاريخ كفيلة بأن تبين أن المدارس الفلسفية المهمة اتخذت كلها هذا التعبير الآتي شعاراً لها وهو: "ليست فلسفة المدارس الأخرى إلا مجموعة من الآراء مفككة الأوصال، وجلها خطأ، وأما فلسفتي فذات أسس أبدية وقواعد راسخة، ولقد صاغت الأورثوذكسية المدرسية، التي لا بد أن يرجع المرء إليها إذا ما أراد عبارات واضحة جلية، عقيدة أرباب المذهب المطلق في نظرية سمتها نظرية "الأدلة الموضوعية". فإذا كنت غير قادر، مثلاً، على أن أشك في وقوفي الآن بين أيديكم، أو في أن اثنين أقل من ثلاثة، أو في أنه إذا كان الناس جميعاً هالكين فإني لا محالة هالك أيضاً، فذلك لأن هذه الأشياء اتضحت عندي وضوح الشمس في رابعة النهار بشكل لا يقبل النقض والإبطال، ولم يكن هناك في تلك العملية المؤدية إلى اليقين فاعل مؤثر سوى حقيقة ذات الموضوع وكفاية ذهن المدرك لإدراك تلك الذات.

وبذا تتحقق الأدلة الموضوعية، ولاشك أنكم تؤمنون بهذه الأدلة الموضوعية، كما أؤمن أنا بها كذلك؛ فنحن جميعاً نشعر بأننا نعلم بعض الأشياء علماً يقينياً: نعرفها ونعرف أننا نعرفها؛ وكأن هناك شيئاً في نفوسنا يؤذن بذلك، كأن هناك ناقوساً يدق اثنتي عشرة مرة، عندما تقطع عقارب ساعتنا العقلية دائرة العقل وتتقابل معاً ساعة انتصاف النهار أو ساعة وجود المعرفة. وقد يكون من الحق أن يقال إن أعاظم رجال المذهب التجريبي منا ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب، فإذا ما تركوا لغرائزهم وطبائعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه. وليس لهذا النوع الذي يحدث عنه كليفورد وأتباعه من عدم الكفاية حين يقولون "أنه خطيئة أن تعتقد في المسيحية معتمداً على أدلة غير كافية" من وجود. فالأدلة عندهم كافية كفاية مطلقة، ولكنها كافية في الناحية الأخرى المضادة للمسيحية فحسب، فهم يؤمنون بخلاف ما تراه المسيحية من نظم إيماناً لا تردد فيه ولا شك، وكل تخيير عنده بعد ذلك تخيير ميت؛ فالمسيحية فرض ميت غير محتمل الصدق عندهم من أول الأمر.

٦

ولكن، إذا كنا بالغريزة من رجال المذهب المطلق، فما الذي يجب أن نفعله، ونحن فلاسفة، إزاء هذه الحقيقة؛ هل نقبلها وندافع عنها، أم ينبغي أن نعتبرها حالة ضعف في طبيعتنا يجب أن نعالج أنفسنا منها بقدر الإمكان؟

إنني أعتقد مخلصاً أن الطريق الأخير هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلكه رجال العقل والتفكير؛ فليس هناك من شك في أن اليقين والأدلة الموضوعية مثل عليا طيبة، ولكن على أي ضوء وفي أي مكان خيالي نجدها؟.. لذلك ارتضيت، فيما يتعلق بنظرية المعرفة، المذهب التجريبي، وآمنت بنظرية عملية، وهي أنه يجب علينا أن نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب، لأن أفكارنا وآراءنا لا تتطور وتتدرج نحو الكمال إلا بهذا السبيل؛ ولكن أن تصر على أن نظرية من تلك النظريات– أي نظرية كانت – حق لا يقبل الإبطال أو الشك، فذلك، على ما أعتقد، خطأ عظيم؛ وإني أعتقد أن تاريخ الفلسفة يناصرني في هذا الرأي. فليس هناك من اليقين الذي لا يعتريه الشك إلا حقيقة واحدة، وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها أن تهدمها؛ ألا وهي وجود ظاهرة الشعور. وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدأ منها المعرفة؛ وهي اعتراف بموضوع يتفلسف الإنسان حوله. وليست الفلسفة المتعددة بعد ذلك إلا محاولات شتى للتعبير عن حقيقة هذا الموضوع؛ وإذا ما استشرنا مكاتبنا فما أكثر ما نجد من اختلافات حوله؛ فأين نجد الجواب اليقين إذن؟ إننا لا نجد من بين القضايا التي اعتبرت يقينية من ناحية موضوعية ببعض العلماء، مع استثناء قضايا المقارنة الذهنية مثل ٢+٢= ٤ وهي القضايا التي لا تخبرنا شيئاً بذاتها عن الحقيقة الواقعية، ما لم يعتبر كاذباً أو محتمل الكذب ببعض آخر من العلماء. وهناك أمثلة شتى لهذا النوع، منها ما ذهب إليه بعض المعاصرين (مثل Charles, H. Hinton)

من السمو والارتقاء عن الأوليات الرياضية، وما ذهب إليه هيجل من رفض منطق أرسطو كله

ولم يتفق الفلاسفة في وقت ما على معيار واحد واقعي تختبر به حقيقة ما هو في الواقع حق. فيجعله بعض العلماء شيئاً خارجياً مغايراً للشعور العقلي، ويرى أنه الوحي والإلهام، أو إجماع الأمة، أو الغرائز النفسية، أو التجارب المنظمة للجماعة. بينما يرى آخرون أن لحظة الإدراك هي معيار نفسها. فيرى ديكارت Descartes مثلاً أن المعيار هو وضوح الفكرة وتميزها بنفسها؛ ويرى ريد Reid أنه الحس المشترك؛ ويقول كانت Kant هو الصور الأولية للأحكام المطلقة. ويذكر آخرون معايير أخرى، مثل عدم تصور النقيض أو الضد، وكون الشيء مما تمكن البرهنة عليه حساً، إلخ. وإن ماسبح بحمده من الأدلة الموضوعية لم يبد يوماً ما منتصراً في الميدان؛ فهو لا يزال رغبة أو أملاً، إن دل على شيء فإنما يدل على أن حياتنا التفكيرية ذات آمال لا نهائية. ودعواك أن للصادق من الحقائق أدلة موضوعية لا يختلف في قليل ولا كثير عن قولك إذا اعتبرتها صادقة وكانت في الواقع صادقة، فإن براهينها تكون موضوعية، وإلا فلا، ولكن عقيدة المرء في أن البراهين التي يستعملها من نوع موضوعي ليست في الواقع إلا عقيدة ذاتية أخرى تضاف إلى مجموعة ما عنده من عقائد ذاتية.

ولقد كان كثير من النظم الفكرية المتناقضة نتيجة لما يسمى بالأدلة الموضوعية وباليقين المطلق؛ فنجد القول بأن العالم معقول كلياً وجزئياً، وبأن وجوده ليس إلا حقيقة واقعية لا تعلل؛ وبأن هناك إلهاً مشخصاً،

وبأنه لا يمكن تصور إله مشخص؛ ونرى من يقول هنالك عالم مادي زائد على العالم العقلي وتمكن معرفته، ومن يقول لا يعرف العقل إلا أفكاره وآراءه؛ ونسمع القول بأن الأحكام الخلقية موجودة، والقول بأن ليست الأحكام الخلقية إلا نتيجة للرغبات؛ ونسمع أن هنالك وحدة عقلية مستمرة في كل فرد من الأفراد، ولكننا نسمع أيضاً أن ليس هناك إلا حالات متغيرة للعقل؛ وأن هنالك سلسلة لا نهائية من الأسباب، وأن هنالك سبباً مطلقاً لا يسبقه شيء؛ وأن هناك ضرورة أبدية، وأنه لا شيء بل مشيئة واختيار؛ وأن هنالك قصداً وغرضاً، وأنه لا يوجد قصد ولا غرض؛ وأن الأول واحد، وأنه متعدد؛ وأن الوجود وحدة مستمرة، وأنه ليس كذلك؛ وأن هنالك هذا، وأن هنالك ذلك؛ وكان هذا كله نتيجة لفلسفة تدعي أنها وجدت الأدلة الموضوعية.

ولسنا نجد من الأشياء التي اعتبرت حقاً مطلقاً ببعض الأفراد مالم يعتبر خطأ مطلقاً ببعض آخر منهم؛ وليس من بين أرباب المذهب المطلق من يظن أن المشكلة جوهرية، وأن القوة العاقلة، ولو كان الصدق في متناولها مباشرة، قد لا تجد مالا يجوز عليه الخطأ من المعايير لتتعرف به الصادق من الكاذب. وأخيراً عند ما يتذكر المرء أن المطبق العملي على الحياة لتلك النظرية من اليقين الموضوعي إنما هو شعور الباحث نفسه وضميره فإن تقديره لتلك النظرية يقل عن ذي قبل.

ولكن يجب أن يلاحظ أننا —كتجريبيين – لا نترك البحث، أو نفقد الأمل في الوصول إلى الصدق وإلى الحقيقة لأنا قد تركنا نظرية الأدلة

الموضوعية. فلا نزال نؤمن بوجودهما، ونعتقد بأننا، بالاستمرار في التجارب وفي التفكير فيها، نتدرج دائماً في القرب منهما والرقي إليهما.

ونقطة المفارقة بيننا وبين الرجال المدرسيين هي في الطريق الذي نسلكه، فهم يعتبرون المباديء والأصول والفكر، وأما نحن فنعتبر النتائج والنهايات. وما له الحكم والفصل في الموضوع هو نتيجته وما الذي يؤدي إليه، لا ما نشأ هو عنه. فلا يعني منشأ القضية الفرضية رجل المذهب التجريبي في قليل ولا كثير، وقد يفترض فروضاً مشروعة أو غير مشروعة؛ فقد يفترض فروضاً توحي بها الشهوة أو تقترح اتفاقاً وبالمصادفة؛ ولكن إذا كانت مجموعة التيارات الفكرية تعاضدها وتستمر معاضدة لها فهذا هو ما يعنيه بقوله إنها حق.

٧

بقيت الآن مسألة قصيرة ولكنها مهمة، أحب أن أذكرها وبها يتم التمهيد، وهي على الرغم من أن هناك ناحيتين متعلقتين بما يجب علينا نحو معارفنا وآرائنا، وأنهما ناحيتان متباينتان، فإن نظريات المعرفة لم تبد كثيراً من الاهتمام نحو ما بينهما من تفارق. فنحن نهدف – في جانب المعرفة – نحو معرفة الصواب ونحو تجنب الخطأ. ولكن تعرف الصواب وتجنب الخطأ أمران متمايزان ولا يدلان على معنى واحد. فقد يحدث أننا عندما نؤمن بصحة (أ) ننجو عرضاً من الوقوع في الخطأ الذي هو الإيمان بصحة (ب). ولكن يندر أن يؤدي عدم الإيمان بصحة (ب) إلى الإيمان الضروري بصحة

(أ). إذ أنه من الممكن، حين ننجو من الإيمان بصحة (ب) أن نقع في خطأ آخر، وهو الإيمان بصحة (جـ) أو (د) مثلاً، وقد لا نصل إلى إيمان بصحة شيء ما.

"اعتقد في الحق"، و"تجنب الباطل" أمران مختلفان مادة؛ وباختيار واحد منهما نرسم لنا طريقاً في الحياة تباين الطريق الناشيء عن اختيار الأمر الآخر. فقد تكون مهمتنا الأولى تتبع ما هو حق، ويكون تجنب الخطأ أمراً عرضياً وثانوياً، وقد نعكس الأمر، فنهدف نحو تجنب الخطأ، ونترك الصواب للفرص والمصادفات. ويحثنا كليفورد في رسالته التي اقتبستها من قبل على أن نتبع هذا الطريق الأخير، فيقول لا تعتقد شيئاً ودع عقلك في شك دائم؛ فهذا خير لك من أن تعتقد اعتقاداً ناشئاً عن مالا يكفي من الأدلة؛ إذ قد يعرضك هذا الوضع لاعتقاد ما هو كاذب. ولكن قد ترى أنت أن التعرض للوقوع في الخطأ ليس إلا شيئاً لا يذكر بجانب السعادة الإيجابية الناشئة عن المعرفة الحقة، وتفضل أن تخدع وتغش مراراً في بحثك عن الحقيقة وأن تخطيء في الحكم على تأخير الحكم وتأجيل ما قد يسنح من فرصة معرفة الحقيقة إلى أجل غير مسمى، ولست أتفق مع كليفورد هنا فلا بد لنا من أن نتذكر أن شعورنا بواجبنا نحو ما هو صواب وما هو خطأ ليس في جميع الحالات إلا مظهراً من مظاهر حياتنا الوجدانية؛ فعقولنا – من الناحية البيلوجية الصرفة – مستعدة لأن تنظر إلى كل من الصادق والكاذب؛ وأن كل من يقول، "البقاء بلا عقيدة خير من الاعتقاد في الكاذب"، لا يظهر بذلك إلا خوفه النفسي وكرهه الشديد لأن يكون مخدوعاً.

قد يكون ذلك المرء ناقداً لكثير من رغباته وميوله ولكنه عبد مطيع لهذا الميل ولهذا الخوف، فلا يتصور أحداً يشك فيما لهذا الخوف من سلطان وقوة متحكمة في النفس. وإنني أيضاً أكره أن أكون مخدوعاً وأخافه؛ ولكنني مع ذلك أعتقد أن شيئاً أدهى وأمر من الكون مخدوعاً قد يحدث للمرء في هذا العالم. لذلك يخيل لي أن كليفورد لم يكن على حق فيما ذهب إليه، وأن قوله يشبه قول القائد لجنده "أن تظلوا بعيدين عن المعركة خير لكم من أن تعرضوا أنفسكم للجراح".

ولكن ليس هذا هو طريق النصر على الأعداء أو على الطبيعة، وليست أخطاؤنا من هذا النوع المرعب، ومادمنا متأكدين من أننا عرضة للخطأ والغلط في هذا العالم، على الرغم من كل حيطة وحذر، فإنه من الخير لنا أن نواجهه بشيء من الدعة والرشاقة بدل ذلك الحزم المتطرف والشدة المتناهية، وتلك هي أكثر الحالات مناسبة للفلسفة التجريبية.

٨

والآن وبعد تلك المقدمات الطويلة، يحق لنا أن ندخل في الموضوع فنقول قد عرفنا سابقاً أن طبائعنا الوجدانية ليست مؤثرة، في الواقع ونفس الأمر، في بعض معتقداتنا فحسب، ولكنها قد تكون ضرورية التأثير، وقد تكون هي العامل الوحيد الذي يوجهنا نحو هذه المعتقدات.

قد يرى بعضكم خطراً كامناً فيما أقول ويخالفني فيه، بيد أنه يجب عليكم أن تعترفوا معي مبدئياً بضرورة وجود مرحلتين من الوجدان والميول؛

فلا بد أن تعترفوا بأنه يجب أن نفكر لئلا نخدع، ويجب أن نفكر لنحصل الصدق، ولنا أن نعتبر بعد ذلك أن خير الطرق للوصول إلى هذين المثلين أن لا نفترض خطوة وجدانية أخرى غير هاتين الخطوتين.

إنني أقبل هذا التقييد ولكن في حدود ما تسمح به الحقائق الواقعية. فكلما كان التخيير بين إدراك الصواب وعدمه تخييراً غير خطير الشأن كان لنا أن نضيع فرصة إدراكه، وننجي بذلك أنفسنا من احتمال الاعتقاد فيما هو خاطيء، ولا نعتقد حتى نعثر على الأدلة الموضوعية اليقينية. وذلك هو الشأن غالباً في المسائل العلمية، وليست الحاجة إلى الفعل، في كثير من المسائل الإنسانية العامة، شديدة المساس دائماً بحيث تجعل الاعتقاد ولو في الكاذب خيراً من عدم الاعتقاد ومن انتظار الأدلة الموضوعية. وأما محاكم القضاء، مثلاً، فالأمر فيها بالعكس، لأن الحاجة تدعو إلى العمل، وواجب المحكمة أن تفصل في الأمر مستندة إلى خير ما يمكن من الأدلة وقت الحكم. ولقد أخبرني أحد القضاة النابهين أن المهم في كثير من حالات القضاء أن تفرغ منها بسرعة وتنتقل إلى غيرها. ولكنا، في تعاملنا مع الطبيعة الواقعية، مؤرخون لا موجدون للحقيقة؛ ولذلك كان الفصل فيها، لمجرد الرغبة في الانتهاء منها بسرعة والانتقال إلى غيرها، عملاً غير مناسب. وبما أن حقائق العالم المادي لا تتغير بتغير العصور والأشخاص، ويندر أن تمس الحاجة إلى التسرع في الحكم عليها والفصل فيها، لم يكن هناك مبرر للخوف من أن يكون المرء مخدوعاً في اعتقاده في نظرية حولها لم تتضح بعد. فالتخييرات في هذه المسائل وأمثالها تخييرات غير خطيرة الشأن، ولا تكاد تكون فروضها حية بالنسبة لنا نحن المشاهدون؛ والتخيير

بين الاعتقاد في الصادق والاعتقاد في الكاذب ليس، لذلك، من النوع الضروري الملزم. فنظرة الشك هي هنا النظرة الحكيمة ما دام المرء متجنباً الغلط. فليس هناك ضرورة، مثلاً، تجعل المرء يؤمن بوجود مادة يتكون منها العقل الإنساني، أو يحكم بأنه لا وجود لتلك المادة، أو يعتقد أن هناك ارتباطاً عليا بين الحالات العقلية أو لا يعتقد ذلك، لأنه ليس من بين هذه الفروض وأمثالها ما هو ملزم لنا. والأجدر بنا في كل هذه الحالات هو أن لا نفصل في الأمر ونتسرع في الحكم، بل نظل منتظرين وموازنين بين البراهين المعاضدة والبراهين الهادمة من غير تعصب لجانب دون آخر.

وإنني أتحدث هنا، طبعاً، من وجهة نظر الحكم العقلي المحض، وأما وجهة نظر الاكتشاف العلمي فإنها لا توصي بذلك الحياد، إذ لا مراء في أن العلم كان يكون أقل تقدماً مما هو عليه الآن لو لم تلعب رغبات الأفراد وميولهم دوراً مهماً في محاولة البرهنة على عقائدهم. فانظر، مثلاً، إلى ما أظهره الآن كل من سبنسر وويزمن من حكمة. ولكن من ناحية أخرى إذا ما أردت أن ترى غبياً عقيم البحث فإنك تجده الرجل الذي لا يبالي بنتائج بحوثه ولا يهتم بها. وأن أكثر الباحثين إثماراً ونفعاً هو أكثرهم حساسية؛ وهو الذي يكون اهتمامه الشديد بناحية من نواحي موضوعات بحثه أو ملاحظته مصحوباً بكثير من الحساسية القوية لئلا يغش ويخدع[1] ولقد نظم العلم تلك الحساسية وجعل منها قاعدة اصطلاحية سماها: "أسلوب التحقق والتأكد"؛ ولقد أحب العلم هذا الأسلوب حباً جماً وشغف به لحد

[1] انظر هنا مقالة Wilfrind word حول "الرغبة في الاعتقاد" من كتابه المسمى: "Witness to the unseen"

قد يجعل المرء يقول إنه ليست له عناية بالحقيقة في ذاتها، ولكنه لا يعني بها إلا من حيث إنها متحققة بذلك الأسلوب الفني. فمثلاً قد يبدو ما هو صادق من الحقائق في صورة إيجابية فحسب، فيأبى العلم أن ينظر إليه، ويقلد فيه كليفورد ويقول ما قاله من أن التمتع بالصدق في مثل هذه الحالة لا يكون مشروعاً، لأنه غصب وتحد لواجبنا نحو بني الإنسان.

ولكن الميول الإنسانية أقوى من القواعد الاصطلاحية. وكما يقول باسكال: للقلب ميول واتجاهات لا يعرف العقل دواعيها وبواعثها. ولكن مهما يكن من عدم اهتمام العقل الخالص بشيء غير القواعد المجردة، فإن للقوى الفعلية، التي تقدم له من القضايا ما يفصل فيه، بعض المحبب إليها من الفروض الحية. ولكن على الرغم من كل ذلك دعنا الآن نتفق على أن غايتنا المثلى، في كل حالة ليس التخيير فيها تخييراً لازماً، هي الحكم العقلي المجرد عن الهوى والميول وعن الفروض المرغوب فيها، حتى تتهيأ لنا، كما يقال، فرصة تجنب الغش والخداع.

والسؤال الذي يرد بعد ذلك هو: أليس هناك في مسائلنا التفكيرية من تخيير لازم؟ وهل يمكننا (ونحن رجال يهمهم أن يعرفوا الحقيقة كما يهمهم أن يباعد بينهم وبين الغش والخداع) أن نبقى من غير اعتقاد حتى نعثر على تلك البراهين المقنعة الملزمة؟ إن ذلك لبعيد، وإنه لمن البعيد أيضاً أن يكون الصدق منظماً في الخارج ومناسباً لحاجاتنا وقوانا على هذا الطراز. ففي منزل الطبيعة الرحيب يندر أن يخرج كل من الزبد والعسل

والخبز بمقادير متعادلة من الوعاء ويبقى الوعاء بعد ذلك نظيفاً. ولو خرجت بمقادير متعادلة لنظرنا إليها بنوع من الشك العلمي.

٩

وأما الموضوعات الأخلاقية فإنها، على ما يبدو، مسائل لا تحتمل التأجيل حتى تأتي الأدلة الحسية. فليست تلك المسائل متعلقة بما يوجد حسنا، ولكنها متعلقة بما هو حسن، أو بما يكون حسناً على فرض وجوده. ولا يحدثنا العلم إلا عن الموجود بالفعل، أما في مقارنة القيم – قيم ما يوجد ومالا يوجد، فلا بد لنا من الرجوع إلى ما سماه باسكال القلب لا إلى العلم. وأن العلم نفسه ليستفتي قلبه عندما يضع قاعدته من "أن الخير الأعلى للإنسان هو التأكد الجازم من الحقيقة وتصحيح الخاطيء من الاعتقاد. فإذا ما تحديت تلك القاعدة فإن العلم لا يفعل شيئاً غير إعادتها قاطعاً بها، أو البرهنة عليها بتبيين أن مثل هذا التأكد وذلك التصحيح يجلب للإنسان أنواعاً أخرى من الحسن ينادى بها القلب. فالإرادة نفسها هي التي تفصل في أسئلة مثل: هل نعتقد في المسائل الخلقية أو لا نعتقد، وهل نحن على صواب أو على خطأ فيما اخترناه من مسائل، ومثل للعقل المحض أن يفصل هنا في الأمر؟ وإذا لم يرد قلبك حقيقة خلقية، فسوف لا يجعلك عقلك تؤمن بواحدة من الحقائق الخلقية. ولا مراء في أن الشك المفرط الأريب قد يرضي الفطرة العقلية أكثر من أي نظام مثالي صارم؛ فهناك كثير من الناس يتصف بالبرود القلبي، فلا يجد فرض من الفروض الخلقية عندهم شيئاً من حرارة الحياة؛ وكثيراً ما يشعر الشخص المتعصب

للأخلاق بكثير من الحياء والخجل في حضرتهم؛ وقد يخيل إليه أن المعرفة في جانبهم وجانب أمثالهم، وأن السذاجة في جانبه؛ ولكنه يعتقد، من قرارة نفسه على الرغم من كل ذلك، أنه غير مخدوع، وأن هنالك عالماً، ليست فيه عقولهم وآراؤهم إلا (كما يقول اميرسون) نوعاً من دهاء الثعلب وختله. ومن البين أنه لا تمكن البرهنة منطقياً على الشك الأخلاقي لا نفياً ولا إثباتاً، كما أنها لا تمكن كذلك بالنسبة للشك العقلي. ولكن عندما نؤمن بأن هناك حقيقة فإنا نفعل ذلك ونتمسك به بكل مافينا من قوة طبيعية مستعدين لتحمل النتائج أياً كان نوعها؛ وكذا يفعل الشاك، فإنه يتمسك بشكه بكل ما فيه من قوة طبيعية مستعداً لتحمل النتائج كذلك. ولكن أي الطرفين أكثر حكمة وسداداً؟ علم ذلك عند ربي.

والآن لندع هذه المسائل العامة من الحسن جانباً، ولنرجع إلى جزئيات ومسائل فردية منه، إلى مسائل ترجع إلى العلاقات الشخصية أو إلى الروابط العقلية بين فرد وآخر؛ فمثلاً هل تحبني أولاً؟ وسواء أكنت تعتمد في التقدير على الحالات الكثيرة التي لا أصر فيها على رأيي عندما نتمارى، بل أتنازل ولو قليلاً وأقابلك في منتصف الطريق، أو لا تعتمد على ذلك، فإني راغب في أن أفترض أنك تحبني لا محالة، وإني لذلك واثق بك وكبير الأمل فيك. فعقيدتي السابقة في أنك تحبني هي التي أوجدت في مثل هذه الحالة حبك إياي؛ ولكن إذا وقفت بعيداً عنك، ورفضت أن أتقدم نحوك خطوة ما، حتى تبرهن لي مادياً، وتقدم لي ما يدل دلالة قاطعة على الحب، كما يقول رجال المذهب المطلق، فسوف لا يأتي الحب أبداً. فهل تملك إنسان قلب امرأة بمجرد إصراره على أنها لا بد أن تبرهن أولاً

على حبها إياه؟ إن من ينتظر ذلك يكون غير مؤمن بأن طبيعة المرأة تأباه، فالرغبة في نوع معين من الحقيقة هي التي توجد هنا ذلك النوع المعين منها؛ وإن الشأن لكذلك في كثير من الحالات الأخرى؛ فمن الذي يحظى بالوظائف والترقيات وينال الإحسان والمساعدة، إلا هؤلاء الذين تلعب هذه الأشياء في حياتهم دور الفروض الممكنة؟ وكل من أعرض عنها ورآها غير ممكنة بالنسبة له فإنه يضحي بكثير من الأشياء قبلها ويخاطر بها قبل أن توجد؛ فكأن العقيدة نفسها ذات أثر إيجابي في إيجاد موضوعها.

إن كل عضو اجتماعي كبير أو صغير، عظيم أو حقير، هو ما هو عليه، لأنه يقوم بوظيفته مفترضاً أن البقية من الأعضاء الأخرى تؤدي كذلك ما عليها من وظائف. وكلما تضامن جمع من الأفراد بقصد تحقيق غرض من الأغراض، فإن تحققه لا يمكن أن يكون إلا أثراً لثقة هؤلاء الأفراد بعضهم ببعض. ولا يمكن أن توجد حكومة، أو ينظم جيش، أو يقوم عمل تجاري، أو تسير سفينة، أو تنتظم كلية، أو تعمل جماعة رياضية، إلا على هذا الأساس؛ وبدونه لا يمكن أن يوجد شيء، بل لا توجد محاولة أيضاً. وقد تنهب القاطرة كلها (ولو كان كل فرد فيها شجاعاً) بعدد قليل من قطاع الطرق، لأنهم يثق بعضهم ببعض، في حين أن كل واحد من المسافرين قد يخشى أن يقتل، إذا قاوم، قبل أن يأتي الآخرون لمناصرته. ولكن إذا ما اعتقد كل منا أن الركاب سينهضون معه وسيناصرونه، فإن كل فرد ينهض في الحال، ولا توجد بعد ذلك محاولة يقصد بها نهب القاطرات. فهنالك، إذن، بعض الحالات التي لا يمكن أن يتحقق فيها فعل إلا إذا كان مسبوقاً بعقيدة أنه سيتحقق. وبما أن العقيدة في حقيقة ما

تساعد على إيجاد تلك الحقيقة فإنه يكون من عدم الاتزان في المنطق أن تقول إن الاعتقاد، الذي يسبق وجوده وجود الأدلة العلمية، ليس إلا أحط مرحلة من مراحل السقوط التي يمكن أن ينحط إليها الإنسان. وعلى الرغم من كل هذا، فذلك هو المنطق الذي يزعم أرباب المذهب المطلق أنهم ينظمون به حياتنا.

١٠

فالاعتقاد المبني على الرغبة، إذن، مشروع، وقد يكون ضرورياً في كل المسائل التي يتوقف وجودها على جهودنا الشخصية، ولكن قد يقال إن هذه مسائل غير مهمة ولا شأن لها بالمسائل العالمية الكبرى مثل مسائل العقائد الدينية، فلا يصح أن تقاس بها، وهذا يدفعنا إلى أن نتحدث عن هذه المسائل العالمية الدينية. بيد أنه لما كانت الأديان تختلف اختلافاً كبيراً في الجزئيات، وفي التفاصيل كان لزاماً علينا أن نتحدث عنها في عمومها فنتحدث عن أجناسها وأصولها فحسب، فنقول أولاً: ما الذي نقصده حين نتحدث عن الفروض الدينية؟ فنحن نعلم أن العلم يتحدث عن الموجود بالفعل، وأن الأخلاق تتحدث عما حقه أن يوجد، فما الذي يتحدث عنه الدين على وجه عام؟ وجواب هذا أن الأديان تتحدث عن شيئين جوهريين.

فقول الدين أولاً خير الموجودات هو أكثرها أبدية وأعمها مدلولاً وأطولها بقاء. أو كما يقول تشارلس سيكريتان Charles Secritan:

"الكائن الكامل هو الأبدي السرمدي". وتلك، ولاشك، عبارة مناسبة للتعبير عن القضية الدينية، ولكنه لا يمكن أن يبرهن عليها برهنة علمية. ويقول الدين ثانياً إنه من الخير لنا في حياتنا هذه وفي الحيوات الأخرى أن نؤمن بصدق القضية الأولى.

فدعنا الآن نبحث عن العناصر المنطقية المتضمنة في منطق تلك الحالة على افتراض أن القضية الدينية بفرعيها حق. (ولا بد لنا من أن نعترف مبدئياً بهذا الاحتمال. وإذا ما صح لنا أن نبحث هذا الموضوع فلا بد من أن نعترف بأنه فرض ممكن الوقوع. وأما إذا ما تمسك أحدنا بأن الفروض الدينية فروض مستحيلة فالأحرى به أن لا يجهد نفسه وأن يعتبر حديثي موجهاً لغيره).

لا شك أن الدين يقدم نفسه لنا، أولاً، على أنه أمر خطير الشأن. لأنه افترض أننا سنجتني من وراء اتباعه خيراً كثيراً نحتاج إليه في حياتنا، وسنخسر بالإعراض عنه ذلك الخير الحيوي. ويقدم الدين نفسه ثانياً على أنه تخيير ملزم ضروري، لأن ذلك الخير الحيوي مرتبط به ومتوقف عليه. فلا يمكننا أن نتخلص من المشكلة ببقائنا في حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذي تأتي فيه أدلة أكثر وضوحاً وأقوى إلزاماً؛ فعلى الرغم من أن تلك الحالة تجنبنا الوقوع في الخطأ على فرض أن الدين ليس بحق فإنها تفقدنا ذلك الخير الحيوي على فرض أنه حق فقدانا يقيناً كما لو فصلنا في الأمر وقررنا عدم الاعتقاد؛ ويكون مثلنا في ذلك مثل رجل تردد في خطبة امرأة لأنه ليس عنده من الأدلة اليقينية ما يجعله يعتقد أنها ستكون زوجة

مثالية إذا ما تزوجها. إن رجلاً هذا شأنه يباعد بين نفسه وبين زواج تلك المرأة المحتمل أن تكون زوجة مثالية بعداً حقيقياً لا يقل عنه في حالة ما إذا تزوج بامرأة أخرى. فليس الشك، إذن، تجنب الاختيار، ولكنه اختيار مصحوب بنوع خاص من المخاطرة والغرر. وإن لسان حال رافض الاعتقاد في مثل هذه الحالة يقول إن المخاطرة التي قد ينشأ عنها عدم الوصول إلى الحقيقة أحق بالاتباع من التمسك برأي يحتمل الخطأ. فهو مخاطر مخاطرة إيجابية لا تقل عن مخاطرة المعتقد نفسه؛ إنه مخاطر بالفروض الدينية من أجل مخاوفه، كما أن المعتقد مخاطر بكل شيء من أجل الفروض الدينية وأمله في صحتها. فالقول بأن الشك في الفروض الدينية هو واجبنا حتى نكتشف براهين كافية تثبت صحتها هو بمثابة القول بأن الاستجابة لمخاوفنا من كون الفروض الدينية خطأ أولى وأحكم من الاستجابة لآمالنا في صحتها.

فليست المسألة، إذن، مسألة القوة العاقلة ضد الميول، ولكنها القوة العاقلة مع أحد الميول ضدها مع ميل آخر. وأي دليل يبرهن على أن أحد الميلين أكثر حكمة وعقلاً؟ إنه غش مقابل غش؛ وليس هناك من برهان على أن الغش الناشيء عن الأمل أسوأ من الغش الناشيء عن الخوف. وإنني أرفض أن أستجيب لنداء هؤلاء العلماء وأقلدهم في تخييرهم هذا، أو أطبقه على جميع الحالات، وخاصة في حالة ما إذا كان المخاطر به ذا خطر كبير في حياتي الشخصية بحيث يعطيني الحق في أن أتخير كيفية طريق المخاطرة.

وعلى هذا الأساس أقول: إذا كان الدين حقاً، ولم تكن براهينه كافية، فإنني لا أرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التي قد تجعلني في الجانب المنتصر؛ وتعتمد تلك الفرصة، طبعاً، على رغبتي في المخاطرة وفي العمل على افتراض أن ميولي النفسية التي تنظر إلى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقة.

كل هذا على فرض أنها قد تكون في الواقع حقاً وملهمة، وعلى فرض أن الدين، حتى بالنسبة لنا نحن الباحثين فيه، فرض حي ويمكن أن يكون حقاً. ولكن يأتي الدين لكثير منا في مظهر آخر يجعل رفض الاعتقاد أمراً غير معقول. ذلك أن الأديان عبرت عن أكثر مظاهر الكون أبدية وكمالاً بعبارات تدل على التشخص، فلا تشير إليه إشارة الغائب غير العاقل، بل إشارة المخاطب المعظم؛ وكل علاقة ممكنة بين شخص وآخر، فهي كذلك ممكنة بيننا وبينه؛ وعلى الرغم من أننا – من بعض وجهات النظر – أجزاء من هذا الكون منفعلة، فلنا، من وجهة نظر أخرى، استقلال ذاتي وشخصية، ونشعر بأننا مصادر قوى فعالة بنفسها، ونشعر، مع ذلك أيضاً، بأن النداء الديني موجه نحو إراداتنا الفعالة، وبأن أدلته ستحجب عنا حتى النهاية إذا لم نقابلها في منتصف الطريق. فمثلاً، لو أن رجلاً وجد بين جماعة لم يتقرب إليها بنوع ما من أنواع التقرب، وطلب دليلاً على كل ما يقال، ولم يقبل منها شيئاً بدون برهان، فإنه – بلا مراء – سوف يباعد بين نفسه، بفظاظته وخشونته هذه، وبين كل ثواب اجتماعي يمكن أن يناله من كانت له روح الثقة والتصديق.

وكذلك الشأن هنا، فكل يتمسك بذلك المنطق الخشن، ويحاول أن يجعل الإله يستخرج منه إن بالكره وإن بالرضا، إعترافاً منه به، وإن لم يعترف به أبداً، فإنه قد يضيع بذلك فرصته الوحيدة التي يمكن أن يتعرف بها الإله. وأنه ليخيل لي أن ذلك الشعور المفروض علينا من غير أن نعرف كيف ومن أين يكون عنصراً حيوياً من جوهر الفروض الدينية. فإذا كانت الفروض الدينية حقة بكل عناصرها، حتى هذا العنصر نفسه، فإن العقل الخالص مع رفضه الاعتقاد يكون خرقاً محضاً، ويصبح تدخل بعض طبائعنا الوجدانية ضرورياً وحاجة يدعو إليها المنطق.

ولذلك لا أجد ما يدعوني إلى قبول طريقة الشك في البحث عن الحقيقة، ولست أوافق على عدم إشراك الإرادة في هذا الموضوع. لست أقدر أن أفعل شيئاً من هذا القبيل لسبب واحد: وهو أن كل قاعدة تفكيرية تمنعني منعاً باتاً من أن أعترف ببعض الحقائق إذا كان ذلك البعض موجوداً في الواقع ونفس الأمر، فإنها تكون قاعدة غير معقولة. وذلك هو كل ما لهذه الحالة من منطق صوري.

ولست أدري كيف يمكن التخلص من هذه النتيجة المنطقية. ولكن التجارب المريرة تجعلني أخشى أن يكون بينكم من لا يزال مصراً على عدم الاعتراف بأن لنا الحق في أن نعتقد فيما نشاء من الفروض ما دام فيه من الحيوية ما يغري إراداتنا بذلك. إذا كان الأمر كذلك، فقد يكون سببه أنكم تركتم وجهة النظر العامة، وفكرتم (قد يكون من غير قصد) في نوع خاص من الفروض الدينية التي ترونها ضرباً من المحال؛ فقد تطبقون نظرية

الحرية في "اعتقاد ما تريد" على حالات من الخرافات؛ وقد يكون الاعتقاد الذي تفكرون فيه هو الاعتقاد الذي يعرفه بعض الصغار من أطفال المدارس بقوله "الاعتقاد هو عندما تعتقد في شيء تعرف أنه ليس بحق"، إذا كان هذا هو السبب فليس عندي ما أقول إلا أنه سوء فهم. إذ أن الحرية في الاعتقاد لا تشمل إلا الفروض الحسية التي لا يقدر العقل على أن يفصل فيها وحده؛ ولا يمكن أن يظهر مثل هذه الفروض محالاً أو خرقاً عند من يفترضها ليبحثها.

وإنني لا أتردد هنا في أن أقول إنني عندما أنعم النظر في المسائل الدينية، وعندما أتدبر كل الاحتمالات النظرية والعملية التي تتضمنها، فإنه يبدو لي أن ذلك الطلب الذي يرى أنه يجب علينا أن نتحكم في قلوبنا وغرائزنا، وشجاعتنا، وننتظر، ونتصرف أثناء ذلك على فرض أن الفروض الدينية غير حق، حتى يأتي يوم الفصل، أو حتى يأتي اليوم الذي تجد فيه عقولنا وحواسنا في تضامنها أدلة كافية، ليس إلا أغرب تمثال صنع في كهف الفلسفة. قد يكون لنا بعض العذر، إذا ما كنا من رجال أرباب المذهب المطلق، أو كانت لنا تلك العقلية المعصومة عن الخطأ مع ما يتبعها من اليقين الواقعي؛ فقد نشعر – في ذلك الحين– إذا لم نثق في تلك القوة الكاملة والكامنة فينا ثقة عمياء بأننا غير مخلصين لها.

ولكن إذا كنا من رجال المذهب التجريبي، وإذا لم نؤمن بأن هناك فينا ناقوساً يؤذن بأنا نعلم علم اليقين عندما تكون الحقيقة في قبضتنا، فإنه يكون من العبث ومن التعصب أن ننصح جدياً بالانتظار حتى يدق ذلك

الناقوس مادام ذلك الناقوس غير موجود. يصح لنا أن ننتظر طبعاً إذا ماشئنا – ولست أنكر هذا المقدار– ولكن إذا فعلنا فإنا نفعل مخاطرين بأنفسنا وبوقتنا كما لو كنا معتقدين. فنحن نتصرف في كلا الحالين، وفي كليهما نخاطر بأنفسنا، وليس لأحدنا أن يمنع الآخر، ولا يصح لنا أن نتقاذف بعبارات من السباب، ولكن بالعكس يجب على كل منا أن يحترم الحرية الفكرية للآخرين؛ وبذلك فحسب نوجد جمهورية فكرية؛ وبذلك فحسب نخلق روحاً من التسامح النفسي، الذي بدونه يفقد التسامح الظاهري نفسه وقلبه، والذي هو سر عظمة المذهب التجريبي؛ وبذلك فحسب يمكننا أن نعيش وندع الآخرين يعيشون في جو من الحرية الفكرية والعملية معاً.

بما أن مقياس الاعتقاد هو الفعل، فإن كل من ينهانا أن نعتقد أن الدين حق، هو بالضرورة محذر لنا أن نتصرف كما كان يجب علينا أن نتصرف على فرض اعتقادنا أنه حق. والدفاع عن العقيدة الدينية يتوقف كله على الفعل؛ فإذا كانت الأفعال التي تتطلبها أو توصي بها الفروض الدينية لا تختلف في شيء ما عن الأفعال التي تدعو إليها الفروض الطبيعية فإن العقيدة الدينية تكون أمراً زائداً عن الحاجة ومن الخير أن تهمل ولا يكون الجدل حولها إلا مضيعة للوقت بلا جدوى، ولا تستحق أن يعني بها عقل جاد، ولكنني أعتقد أن الفروض الدينية تطبع العالم بطابع خاص وتحدد من أفعالنا تحديداً خاصاً وتجعلها في جملتها مخالفة كل المخالفة لها على فرض أنها لم تنشأ إلا عن نظام طبيعي محض

والآن بما أنني قد بدأت بالإشارة إلى جيمس ستيفن أحب أن أختم بجمل مقتبسة منه، وهي: ما الذي تظنه حول نفسك؟ وما الذي تظنه حول الكون؟.. هذه وأمثالها أسئلة لا بد أن يواجهها الجميع من حيث إنها تتعلق

بالجميع. إنها أحاجي أبي الهول، ولا بد لكل واحد أن يبحثها على نحو ما، وفي كل عملية مهمة من أعمال الحياة لا بد لنا أن نقفز قفزة في الظلام وعلى غير هدى؛ فإذا قررنا أن نترك الأحاجي من غير حل وإجابة، فذلك اختيار منا؛ وإذا تذبذبنا في الإجابة فذلك اختيار منا أيضاً؛ ولكنا في تخيرنا إحدى الناحيتين مخاطرون بأنفسنا.

وإذا فضل امرؤ أن يعرض عن الله وعن المستقبل فليس يقدر أحد على منعه؛ ولا يقدر أحد أن يبين له قطعاً أنه مخطيء. وإذا ما رأى أحد العكس، ثم تصرف حسب ما رأى، فلست أظن أن أحداً يقدر أن يبرهن على أنه خاطيء. وكل امريء يفعل حسب ما يظنه حسناً، وإن أخطأ فعلى نفسه. ونحن واقفون على طريق في جبل محصور بين عاصفة من الثلوج من ناحية، وبين ضباب كثيف من ناحية أخرى، ويظهر لنا أحياناً من بين ثنايا هذا الظلام شعاع ضئيل لنا طرقاً قد تكون مضللة وغير هادية. فإذا وقفنا ولم نتحرك فسيقتلنا البرد. وإذا أخذنا الطريق المعوج فقد تتقطع منا الأوصال. ونحن لا نعلم يقيناً إذا كان هناك طريق مستقيم. فما الذي يلزم أن نفعله؟ فلنكن أقوياء بواسل ولنفعل ما نراه حسناً، ولنرج أن ندرك ما هو حسن، ثم لنتقبل كل ما يأتي به الدهر. وإذا كان الموت هو النهاية الحتمية فسوف لا نواجه ميتة خيراً من هذه الميتة[١].

---

[١] Liberty, Equality, Fraternity, p. 353, 2d edition. London, 1874. (٣–١٨)

الميل العقلي نحو التفكير المنطقي

ما الذي يبغيه الفلاسفة؟ ولماذا يتفلسفون؟ ذلكما سؤالان يكاد يجيب عنهما كل واحد بقوله: لانهم يبغون معرفة للكون أدق وأقرب للمنطق في جملتها من تلك المعارف المشوشة الموجودة عند الإنسان بطبيعته. ولكن افترض أنهم حصلوا هذه المعرفة، فكيف يتبينونها ويأخذونها على حقيقتها ولا تفوتهم بسبب جهلهم بها؟ والجواب على ذلك أنهم سيعرفونها، كما يعرفون أي شيء آخر، ببعض الآثار التي تتركها في نفوسهم. فعندما يجدون تلك الآثار في نفوسهم يعلمون أنهم قد حصلوا ما هو منطقي ومعقول.

فما هي تلكم الآثار والأمارات؟ أحدها شعور قوي بالهدوء والطمأنينة وبالراحة النفسية. فلا مراء في أن الانتقال من حالة التردد والشك إلى حالة الإدراك اليقيني يملأ النفس سروراً ويسبب لها طمأنينة وهدوءا.

ولكن هذا التفريج أمارة سلبية لا أثر للناحية الإيجابية فيها. فهل يعني ذلك أن الشعور بأن الشيء منطقي ومعقول هو عدم الشعور بالعكس؟ لا شك أن هناك من الأدلة القوية ما يبعث على قبول هذا الرأي. فلقد أظهرت البحوث النفسية الحديثة أن أنواع الشعور لا تتوقف في بواعثها المادية على مجرد تأدية التيارات العصبية وظائفها فحسب،

ولكن على هذه تحت ظروف خاصة. وذلك في حالة ما إذا كان هناك ضغط وحبس أو عرقلة. فكما أننا لا نشعر بنوع خاص من السرور عند التنفس، ولكن بألم شديد وضيق عندما تحبس حركة التنفس، كذلك كل ميل نحو الفعل لم تقف في سبيله العقبات فإنه لا يصاحبه مجهود فكري كبير عند التنفيذ، وكل تفكير مستمر بلا عائق لا يوجد إلا قليلاً من الشعور، ولكن عندما تحصر الحركة، أو عندما يواجه التفكير ببعض الصعوبات، فإنا نشعر بألم وضيق. وإنه لا يمكن أن يقال إننا نجاهد أو نرغب أو نرجو أو نؤمل إلا إذا كنا في حالة حصر وشدة. ولكن عندما نكون متمتعين بحرية تامة في الحركة أو في التفكير، فإنا نكون في شبه حالة من التخدير يمكن أن نقول فيها إنها حالة الكفاية النفسية ورضاء المرء بحالته الراهنة. وذلك الشعور بكفاية اللحظة الحاضرة، وبأنها لا تحتاج إلا ما يوضحها أو يبرهن عليها هو ما يبغيه العقل ويتطلبه. وباختصار، عندما نكون قادرين على الاستمرار في التفكير من غير انقطاع فإن موضوع التفكير يبدو، من هذه الناحية، معقولاً ومشبعاً لذلك الميل العقلي.

وكل ما يساعد على الاستمرار في التفكير من الكيفيات فإنه يشبع ذلك الميل، وذلك كأن يدرك الشيء على نحو يحمل فيه براهينه معه، فلا يحتاج إلى برهان آخر أو إلى وضع قواعد فلسفية أخرى، ولهذا الاستمرار في التفكير عدة أسباب، أبداً منها بالناحية النظرية.

نحن نواجه دائماً بما في هذا الكون من حقائق واقعية، فنحس باختلافها وبتعددها، ولكنا نحاول، من ناحية نظرية، أن ندركها على وجه

يرجع هذا التعدد والاختلاف إلى وحدة لا تعدد فيها ولا اختلاف. وإن سرورنا عند معرفة أن الحقائق المضطربة ليست إلا مظهراً لحقيقة واحدة يشبه سرور الموسيقى عندما يرجع الأصوات المضطربة المختلفة إلى نغمة واحدة ولحن واحد. ولا تحتاج النتيجة السهلة الموجزة إلا إلى مقدار ضئيل من المجهود العقلي لا يكاد يذكر إذا ما قورن بذلك المجهود الذي يبذل في بحث القضايا والمقدمات الأصلية. وهكذا، فإن النظرية الفلسفية الحقة هي النظرية التي تخفف من المجهود العقلي وتقلل من العمل. والرغبة في القلة وفي الاقتصاد في وسائل التفكير هي الرغبة الفلسفية الحقة. وكل صفة من الصفات تجمع شتات المتعددات في واحد فإنها تشبع تلك الرغبة وترضيها، وتعتبر في نظر الفلاسفة ممثلة لمهايا الأشياء إذا ما قورنت بصفاتها الأخرى. وهذه المهايا هي التي ينظر إليها الفلاسفة، وأما الصفات الأخرى فإنهم يهملونها ولا يقيمون لها وزناً.

فالعموم، إذن، هو أحد الصفات التي لا بد أن تتصف بها النظريات الفلسفية؛ لأنها لا تبعث فينا شيئاً من الطمأنينة والهدوء إلا إذا كانت تنطبق على حالات شتى، وإن معرفة الأشياء بمعرفة أسبابها، التي تعتبر غالباً تعريفاً للمعرفة السديدة، لمعرفة عديمة الجدوى، إلا إذا كانت الأسباب مضغوطة في أقل عدد ممكن وكانت منتجة أكبر مقدار ممكن من النتائج والمسببات. وكلما كثر عددها عند الفيلسوف من الأمثلة ازدادت ثروته وتمكن عقله من الانتقال بيسر وسهولة من حقيقة لأخرى. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن التنقلات الحادثة ليست تنقلات حقيقية، لأن كل واحد منها هو الصديق القديم، ولكن في ثوب فيه شيء من الجدة.

فمن ذا الذي لا يشعر بجمال التفكير، مثلاً، في أن القمر والتفاحة، في علاقتهما بالأرض، شيء واحد، وفي معرفة أن عملية التنفس وعملية الاحتراق شيء واحد، وفي إدراك أن البالون يرتفع في الهواء بنفس القانون الذي تسقط به الصخرة إلى الأرض، وفي معرفة أن المفارقة بين الحيوان والسمك ليست إلا درجة عليا من نفس المفارقة التي توجد بين المرء وابنه، وفي معرفة أن قوتنا عندما نعلو جبلاً أو نسقط من شجرة لا تختلف إلا قليلاً عن أشعة الشمس التي تنبت ما نتغذى به من نبات؟

ولكن يوجد في بعض العقول مع الرغبة في التعميم رغبة أخرى معاندة لها، وهي تلك الرغبة في التحليل والتمييز. وهي الرغبة في تعرف الأجزاء أكثر من تعرف الكل. وخصائص هذه الرغبة حب الوضوح والجلاء في الإدراك، وبغض التعمية والتعميم والوحدة غير الواضحة. فهي نوع من حب تعرف الجزئيات في كمالها. وكلما ازدادت معرفة الجزئيات على هذا النحو كانت السعادة. وتفضل تلك الرغبة أعلى درجة من درجات الاقتضاب وتقطيع الأوصال وعدم الاطراد على ذلك الإدراك العام للأشياء الذي يزيل منها حقيقتها الواقعية، على الرغم من أنه يبسطها. وهكذا ينشأ عن حب الوضوح والتيسير مطلبان متعاندان يوقعان المفكر في حيص بيص.

وإن التوازن بين هاتين الرغبتين في المرء هو الذي يحدد اتجاهه الفلسفي، فلا يمكن أن يحوز نظام فلسفي قبولاً عاماً، إذا لم يشبع هاتين الرغبتين، أو إذا أخضع إحداهما للأخرى إخضاعاً مطلقاً. ويجب أن ينبئنا

مصير سبينوزا Spinoza[1] مع فلسفته التي توحد الموجودات وتدخلها تحت جوهر واحد، وهيوم Hume مع فلسفته التي ترى انفكاك الأشياء وانفصال بعضها عن بعض، بأن الحل الفلسفي الوحيد لا بد أن يكون توفيقاً بين التجانس والاطراد الذهني وبين المفارقات الواقعية ومزيجاً منهما. ولكن الطريق الوحيد للتوفيق بين التعدد والوحدة هو أن تعتبر المتعددات المتفرقات حالات متعددة لماهية واحدة مشتركة بينها جميعاً. وهكذا يكون ترتيب الأشياء وتقسيمها إلى أنواع شتى المرحلة الأولى، وتهذيب علاقاتها وتصرفاتها إلى قوانين عديدة المرحلة الأخيرة، في عملية التوحيد بينها فلسفياً. ولهذا لا يمكن أن تكون الفلسفة النظرية الكاملة أكثر من تقسيم كامل شامل لجزئيات الكون؛ ولا بد أن تكون نتائجها دائماً ذهنية وعامة، لأن أصل أي تقسيم من التقسيمات هو ذلك القدر المشترك المدرك في كل الحقائق الواقعية، وأما ما عدا ذلك مما يتصل بها فإن الباحث المقسم يتجاهله وقت تقسيمه. وهذا يتضمن أنه ليس هناك ما هو كامل من شروحنا وتفسيرنا للعالم؛ إذ أنها تجمع الأشياء وتدخلها تحت عناوين عامة أو شائعة، وليست العناوين الأخيرة منها، سواء أكانت عناوين للموجودات أم لعلاقاتها بعضها ببعض، إلا أجناساً ذهنية عامة، وقضايا نجدها نحن في الأشياء، ثم نسجلها على الصفحات.

---

[1] أحد مشاهير الفلاسفة في العصر الحديث بل على الإطلاق. وهو يرى أنه لا يوجد إلا جوهر واحد. وهو الله سبحانه وما عداه فهو من الأعراض، والله وصفاته اللانهائية وأعراضه يحصر كل الوجود (١٦٣٢-١٦٧٧).

فعندما نظن، مثلاً، أننا قد شرحنا العلاقة بين (أ) و(ب) شرحاً عقلياً، بإدخالهما تحت مقسم واحد، لأنهما يشتركان في صف واحد هو (س)، فإنه من البين أننا لم نشرحهما إلا بمقدار شرحنا (س) وفي حدود ذلك الشرح. وتفسير الارتباط بين حامض الكربونيك وبين الاختناق بأنه ناشيء عن انعدام مادة الأوكسوجين هو ترك لخصائصهما الأخرى من غير شرح وتفسير، فتبقى خصائص مثل التشنج والألم من ناحية، والكثافة وقابلية الانفجار من ناحية أخرى من غير شرح. وباختصار ما دام كل من (أ) و(ب) يتصف بصفات أخرى غير (س)، فإن شرحهما بـ (س) لا يكون شرحاً كاملاً. إذ أن كل ما يضاف إليهما من صفات وأعراض خاصة لا بد أن تكون له قيمته الخاصة في الحقيقة. وكل شرح خاص للحقيقة إنما يشرحها من وجهة نظر خاصة. ولا يمكن أن تشرح الحقيقة شرحاً وافياً كاملاً حتى يوضع كل واحد من نعوتها وخصائصها مع القسم الذي يلائمه. فإذا ما أردنا أن نطبق هذا على حالة الكون فإنا نرى أن تفسيره بحركات الذرات لا يفسره إلا من هذه الناحية، وعلى فرض أن هناك حركات من هذا النوع، وشرحه "بما لا تمكن الإحاطة به" لا يفسره إلا بهذا القدر وعلى فرض أن هناك ما لا يدرك، وشرحه بالفكر لا يفسره إلا في حدود الفكر، وشرحه بالإله لا يفسره أيضاً إلا ضمن تلك الدائرة. وأما ما هي تلك الأفكار الشارحة، وأي نوع من الآلهة؟ فهذه أسئلة لا تمكن الإجابة عنها إلا بالالتجاء إلى القضايا الباقية التي أخذت منها تلك القضية العامة الذهنية. وكل القضايا التي لا يمكن أن تكون وحدة مع الصفات التي اعتبرت عامة في الجميع لا بد أن تبقى أنواعاً أو طبائع

مستقلة بنفسها مصاحبة حساً لتلك الصفات، ولكن ليس بينها وبينها رباط عقلي.

ومن هنا كانت كل بحوثنا النظرية قاصرة وغير كافية، لأنها – من حيث أنها لا تنفي التعدد – لا تربط المتعددات برباط متين بل تتركها مجموعة من الأفراد متلاصقة متجاورة؛ ومن حيث أنها تنفي الكثرة والتعدد، لا بد أن تكون محتقرة بالرجل العملي، لأنها عقيمة لا تصدق على شيء. وكل ما يمكن أن تقوله تلك البحوث النظرية هو أن عناصر العالم كيت وكيت، وأن كل عنصر هو وحدة قائمة بذاتها كلما وجد؛ ولكن السؤال الذي لايزال وارداً هو أين يوجد؟ وليس للرجل العملي من ملجأ يلجأ إليه إلا عقله وذكاؤه. إذ أن الفلسفة لم تحاول يوماً ما أن تبين لنا من بين تلك العناصر العنصر الذي يكون الآن ماهية ذلك الشيء الواقعي المعين. ولهذا، فإن ما وصلنا إليه من نتيجة هو أن مجرد تقسيم الأشياء وترتيبها هو، من ناحية، خير فلسفة نظرية ممكنة، ولكنه، من ناحية أخرى، أفقر بديل عن تمام الحقيقة وكمالها وأقله دقة وكفاية. لأنه اختصار للحياة كريه؛ وهو، كسائر الاختصارات، لا يتم إلا بإهمال الحقائق الواقعية. وهذا هو السر في أنه لا يعني بالفلسفة من النوع الإنساني إلا القليل النادر. إذ أن العناصر التي تتجاهلها الفلسفة هي الموضوعات الحقيقية التي ترتبط بها الحاجات الإنسانية والتي لها من القوة والسلطان على النفوس مثل ما للحاجة الفلسفية نفسها. فما الذي يعني الفرد المتحمس للأخلاق من فلسفة الأخلاق؟ ولماذا بدت فلسفة كل فيلسوف ألماني طللاً بالياً لكل فنان ألماني؟

إن الرجل العملي لا يرضيه شيء من الحياة إلا كمالها. وبما أن مهايا الأشياء منتشرة في كل الأزمنة والأمكنة فإنه سوف لا يتمتع بها إلا على هذا النحو في تعاقبها وانتشارها. فإذا ما مل من المحسوسات وما فيها من اضطراب، وسئم مما فيها من غبار وتفاهة، فإنه يقدر أن يرفه عن نفسه برحلة عقلية إلى منابع البقاء ويغمس فيها نفسه ساعة من زمان متدبراً المهايا الكلية والطبائع اللا متغيرة. بيد أنه يكون هناك زائراً وليس مقيماً في مملكة الخلود هذه، لأنه غير مستعد لأن يحمل نير الفلسفة على عاتقه؛ وعندما يمل مما فيها من اطراد، ويسأم من نتائجها الفقيرة المملة – وليس ذلك ببعيد – فإنه ينجو بنفسه إلى العالم الواقعي الغني بحقائقه الخارجية.

وهكذا نرجع في بحثنا إلى حيث بدأنا ونقول: كل تقسيم للأشياء فهو علاج لها من أجل غرض خاص. وليس التقسيم إلى أنواع إلا وسيلة لغاية، وليست النظريات نفسها إلا وسائل لغايات. ولا يمكن أن تكون نظرية ذهنية بدلاً صحيحاً لحقيقة واقعية، بيد أن المرء قد يعتبرها كذلك لغاية يرجوها. وإن الرغبة في أن تتضح الأمور وتكون معقولة، أو أن السرور الناشيء عن توحيد الأشياء، ليست إلا غرضاً واحداً من الأغراض الكثيرة التي يمكن أن يرجوها الإنسان. وهذا ينزل قيمة الحلول الفلسفية من عليائها ويحط من عظمتها التي بالغ فيها الفلاسفة أيما مبالغة؛ ولا يبقى للفلسفة النظرية من فضائل غير التبسيط والتخفيف. بيد أن النظرية البسيطة المجردة لا يمكن أن تكون عدلاً للعالم إلا إذا كان العالم بسيطاً مجرداً؛ ولكنه، على الرغم مما قد يخفي من بساطة وتجريد، مركب تركيباً عظيماً. ومع ذلك ففيه من التجريد وفينا من شدة الرغبة في الوصول إليه

ما يجعل دوافعنا النظرية من أقوى الدوافع الإنسانية. وأن تعرف مهايا الأشياء التي هي أقل عدداً وأشمل ما صدقا لهو الأمر المثالي الذي لا بد أن يهدف نحوه بعض الرجال ما دام هناك من يفكر.

ولكن افترض أننا قد أدركنا الهدف وأننا قد وصلنا إلى نظام جامع شامل لجميع الموجودات فأصبحنا قادرين على أن ندرك أن العالم واحد لا تركيب فيه، وعلى أن نتمتع عقلياً بالتدبر في تلك الوحدة، وأصبحت نظرياتنا العامة متمكنة من أن تجعل من ذلك الاضطراب الواقعي شيئاً منظماً معقولاً، أفليس لنا بعد كل ذلك أن نسأل: هل يمكن أن يعتبر ذلك الذي جعل الأشياء كلها متعقلة معقولاً في نفسه ومنطقياً؟ لا شك أن النظرة الأولى تجيب بالإيجاب، وتقول: إذا كانت الرغبة في الوصول إلى ما هو معقول ومنطقي قد أشبعت بضم شيء إلى شيء آخر فإن القضية التي لا تترك شيئاً خارجاً عنها، بل تنتظم كل موجود، أحرى بأن تشبع من تلك الرغبة وتكون معقولة في نفسها. وما دامت عقولنا لم تجد شيئاً شاذاً عن تلك القضية وخارجاً عنها حتى يزعجها فستبقى في هدوء وسلام. وبعبارة أخرى، كما أن سعادة الأمي وراحته العقلية تنشآن عن عدم ملاحظته أو عدم تفكيره في اضطراب العالم الذي يعيش هو فيه فإن كل موضوع – بشرط أن يكون مجرداً وواضحاً ومطلقاً – يزيل مشاكل الفيلسوف كلها حول عالمه يجب أن يسبب له هدوءاً عقلياً من تلك الناحية.

وذلك، في الحقيقة، هو ما يفكر فيه بعض العلماء. فيقول الأستاذ بين Bain: "تتضح المشاكل وتحل طلاسم الغامض ما دام يمكن أن يبين

أنها مشابهة لشيء آخر، أو أنها أمثلة لحقائق معروفة بالفعل. ولا ينشأ كل من الغموض والإبهام إلا عن العزلة والانفراد، أو عن كون الشيء مستثنى لا يدخل تحت القاعدة، أو كان فيه تناقض. وليس توضيحه وحله إلا في أن تجد له شبيهاً، أو تجده متحداً مع غيره، أو تؤاخي بينه وبين آخر. وعندما تتشابه الأشياء كلها، بكل ما في كلمة التشابه من معنى، ولا تبقى حاجة للشرح والتفسير، تنتهي مهمة العقل وتنتهي رغباته ومطالبه..

إن طريق العلم، كما أظهره العصر الحديث، يتجه نحو التعميم من رحب إلى ما هو أكثر رحابة وشمولاً حتى يصل إلى أعلى الدرجات من العموم وإلى القوانين التي تنطبق على كل الأشياء؛ وبذلك تنتهي الحاجة إلى الشرح ويزول الغموض ويحصل الإدراك الكامل"

ولكن من سوء الطالع أن جواب النظرة الأولى لا يفيد هنا، وخاصة لأن عقولنا قد تعودت على أن ترى (غيراً) بجانب كل جزئية من جزئيات تجاربها؛ وإذا فكرت في المطلق نفسه تراها تستمر في عملياتها العادية وتتطلع إلى ما وراء ذلك المطلق، كأن هناك موضوعات أخرى للتدبر والتأمل. وبعبارة أخرى، أنها توجد لنفسها اعتبارات إيجابية من اللا وجود المحيط بوجود موضوعها؛ ولكنها تجد نفسها مضطرة لأن ترجع إلى موضوعها الأصلي لأن هذا لا يؤدي إلى نتيجة. ولكن بما أنه ليس هناك من طريق طبيعي بين ذلك الموضوع وبين اللا وجود المحيط به، كان من الطبيعي أن تبقى الأفكار متبلبلة ومتأرجحة بين هذا وذاك ومتسائلة: "لماذا لم يكن هناك إلا اللا وجود؟ ولماذا لم يكن هناك إلا ذلك الموضوع؟ ولكن

لا تلبث تلك المشاكل طويلاً حتى تختفي في تلك الحيرة وذاك التيه حيث لا نهاية ولا نتيجة. فما ذهب إليه الأستاذ بين بعيد كل البعد عن الصواب. ذلك لأن الرغبة في زيادة الشرح والبيان وفي محاولة الوصول إلى معرفة الإله لا تثار بشدة إلا إذا كانت محاولة صهر المتعدد إلى واحد كلي قد قاربت النجاح، وكانت النظرة إلى العالم كوحدة قد قاربت الكمال. وكما يقول شوبنهاور "إن انشغال البال وتبلبل الأفكار الذي يبقي ساعة الميتافيزيقي أبدية الحركة في حركة ناشيء عن الشعور بأن لعدم وجود هذا العالم من الإمكان مثل ما لوجوده منه سواء بسواء".

وقد تكون فكرة اللا وجود أصل الرغبة الفلسفية، فإن الوجود المطلق لغز مطلق، من حيث إن علاقته "بلا شيء" تبقى غير مدركة. ولم يدع أحد من الفلاسفة أنه وضع قنطرة منطقية بين تلك الهوة الكائنة بين الوجود واللا وجود إلا فيلسوف واحد، وهو هيجل. فهو، بمحاولته أن يبين أن اللا وجود والوجود الفعلي قد ارتبطا معاً بسلسلة واحدة من نوع تأليفي، لم يدع – كما ظن– شيئاً خارجياً أو شاذاً حتى يزعج العقل في دورته الطليقة. وبما أن ما يوجد الشعور بكون الشيء منطقياً ومعقولاً هو حركة مثل هذه لم تعرقل فإنه لا بد له أن يعتقد، إذا كان قد نجح في مهمته، أنه قد أشبع كل رغباته وحاجاته العقلية إشباعاً أبدياً.

وأما هؤلاء الذين يرون أن هيجل قد أخفق في محاولته الجريئة فليس لهم إلا أن يعترفوا بأن احتمال وجود مغاير لما هو واقعي لا يزال قائماً في أذهاننا ووارداً على نظمنا، ولو جمعت الأشياء كلها وأوجدت منها وحدة.

على أن غور الوجود نفسه لا يزال غامضاً غموضاً منطقياً، ولا يحق لنا- إذا شئنا أن نتعامل معه- إلا أن نقف عنده وقتاً قصيراً، ولا نسأل عنه أو نعجب منه إلا قليلاً. ومن هنا يتبين أن راحة الفيلسوف المنطقية لا تختلف في جوهرها عن راحة الأغرار العقلية. فهم لا يفترقون إلا عند النقطة التي يرفض عندها كل منهم أن يستمر في بحثه ويدع مجالاً لشكوك أخرى تزعج القضية المطلقة التي افترضها أولاً. أما الغر فيفعل ذلك في الحال، ولكنه عرضة بعد ذلك لأن تلعب به أنواع شتى من الشكوك والأوهام. وأما الفيلسوف فلا يفعل ذلك قبل أن يصل إلى ما ينبغي من وحدة، وهو بعد ذلك محصن من غارات الشكوك والأوهام التي تلعب بعقول الأغرار. ولكنه لا يسلم حقيقة في النهاية، إلا من ناحية عملية، من كلمة "لماذا؟". وما دام غير قادر على أن يجيب على آخر "لماذا؟" فلا بد له أن يتجاهله ويفترض بعد ذلك أن المقدمات التي أوصلته إلى ما وصل إليه من نتائج ونظم هي موجودات حقيقية بالفعل، ثم يستمر في جهوده العقلية والجسمية معتمداً على ذلك الفرض الذي افترضه. ولا شك أن هذا يجلب له سروراً. فإن الفعل المعتمد على ضرورة ولو غير واضحة يكون مجلبة للهدوء ومصاحباً بشيء من السرور. فانظر إلى تقديس كرلايل لمجرد الحقيقة حين يقول: "للحقيقة معنى لا نهائي". ويقول دهرنج Duhring: "الضرورة"، وهو لا يعني الضرورة العقلية بل الواقعية، "هي آخر نقطة يمكن أن نصل إليها، وأرقاها. وإنه لما يسبب هدوءاً عقلياً وسروراً نفسياً أن تجد أن الموضوع النهائي لا يغايرها ولا يبطلها".

ذلك هو اتجاه الرجل العادي في عقيدته في الإله. فهو يرى أن التجارب الطبيعية والأخلاقية لا يمكن أن تفهم في ذاتها؛ والذي يجعلها واضحة جلية هو الأحكام والقوانين الإلهية. ويذهب كثير من البصراء المغرمين بالتحليلات العقلية من الفلاسفة إلى هذا الاتجاه أيضاً؛ فيقول لوتز ورينوفير وهدجسون أنه لا يمكن تعليل التجارب ولا فهمها على أنها شيء كلي واحد؛ وذلك اعتراف منا لا ينبغي أن يعزي إلى ضعفنا أو أن يخفف من حدة وقعه. فذلك يكاد يكون وصفاً ذاتياً للتجارب نفسها.

ولكن قد يميل بعض العقول المتصوفة إلى محاولات معتدلة، ويبحث عن الهدوء العقلي في حالة الجذب والوجد حينما يخفق المنطق. فلا شك أن هناك لحظات يظهر فيها العالم للأفراد المتدينين، من جميع الأديان والعقائد، في غاية من الانسجام والاتساق الإلهي، ويملأ ذلك المعنى قلوبهم، فلا يبقى فيها محل لسؤال، ولا يجدون شيئاً شاذاً يمكن أن يسأل عنه ويقال لماذا هو هذا دون ذاك. وفي هذه الحالة تكون القوة العاقلة هادئة نائمة، لأن الشعور قد ربت عليها فهدأها.

وفي مثل هذا يقول ووردورث Wordworth[١]: "ليس هناك مجال للتفكير عند أوقات السرور". فيملأ الشعور بوجود الله النفس فلا يدع مجالاً للعقل أن يشك أو يسأل. وكل واحد من المتدينين لا بد أن يكون قد شعر بمثل هذه الحالة النفسية ولو مرة واحدة في حياته، وأن يكون قد أحس بما أحس به هوايتمان، حينما كان يمشي صبيحة يوم من أيام الصيف

[١] أحد فطاحل شعراء إنجلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

الجميلة بين الخضر والحشائش، من أن "معرفة وسلاماً وهدوءاً جاءت إليه بسرعة وأحاطت به من كل جانب. وهي معرفة لا يمكن أن ينتجها برهان". أو لا يحس كثير منا في مثل تلك اللحظات المليئة بالحيوية وبالرضاء النفسي بأن هناك شيئاً عليلاً محتقراً، بل خطأ ممقوتاً، في التأملات والبحوث النظرية، ويشعر بأن الفيلسوف في خير حالاته، ومن وجهة النظر السليمة، ليس إلا عالماً أحمق؟

وبما أن القلب يمكنه أن يبعد عن العالم تلك اللامنطقية المطلقة التي أثبتها العقل له فإن تحويل عملية القلب هذه وسبكها إلى قاعدة منظمة يكون أهم عمل فلسفي يمكن أن يقوم به الإنسان. ولكنه، كما استعمله المتصوفة حتى يومنا هذا، ليس عاماً، إذ أنه غير مقدور إلا للقليل من الأفراد في أوقات خاصة؛ ومع هذا، فالقادرون عليه عرضة لأن يقاسوا تجارب شديدة ونوبات عصبية؛ وإذا اتفق الناس جميعاً على أن طريق الصوفية هو ملجأ لا يتمسك فيه بالمنطق ولا بالمعقول، وأنه جبيرة لا شفاء، وعلى أن التفكير في اللا وجود لا يمكن طرده من الذهب أبداً، فإن المذهب التجريبي يكون حينئذ الفلسفة الأولى والأخيرة. لأنه يرى أن الوجود حقيقة واقعية يجوز للرغبة في البحث حول وجود الله أن تجوس خلاله وتقتله بحثاً، ولكنها تظل دائماً غير راضية وغير مشبعة؛ ويكون كل من الغرابة والإبهام صفة جوهرية في طبائع الأشياء، ويكون تأكيدهما وإظهارهما عملاً مستمراً من أعمال الفلسفة.

ذلك كله بحث للاحتمالات المتعلقة بكون الشيء معقولاً من ناحية نظرية محضة، ولكنا قد رأينا في المبدأ أن الكون معقول لا يعني أكثر من تمكن العقل من الاستمرار في التفكير من غير أن يصادفه عائق. وإنه لمن الممكن أن يتجنب العقل تلك العوائق التي تنشأ في جو نظري إذا تمكن من ترك هذا الجو في وقت مناسب وانتقل منه إلى جو عملي. فدعنا الآن نبحث لنرى ما هو الذي يوجد الشعور بكون الشيء منطقياً في مظهره العملي. فإذا كان الفكر لا يمكنه أن يقف دائماً بالنسبة للعالم مبلبلاً متسائلاً، وإذا كانت أعماله لا بد أن تترك يوماً ما ذلك الطريق النظري المحض الذي ليس له من نتيجة ولا نهاية، فدعنا الآن نتساءل ما هي النظرية الكونية التي يمكن أن تثير فينا دوافع فعالة قادرة على أن تنتج هذا النوع من الميل والانحراف؟ وأي تعريف للعالم يرجع للعقل ما كان قد حرمه في الطريق النظري المحض من حرية في الحركة والفعل، ويجعل العالم يبدو منطقياً ثانية؟

إذا كانت هناك نظريتان ترضيان بالتساوي كل المطالب المنطقية فإن ما يثير تلك الدوافع الفعالة منهما، أو يرضي الميول الوجدانية والذوقية منهما أكثر من الأخرى فإنها تكون أكثر منطقاً وأقرب للعقل، وستكون لها السيادة في النهاية.

وليس هناك من شيء محال في افتراض أن بحث العالم بحثاً تحليلياً قد ينتج جملة من القواعد منسجمة كلها مع الحقائق الواقعية الموجودة فيه؛ فنجد في العلوم الطبيعية، مثلاً، قواعد كثيرة تشرح كل واحدة منها ظواهر

العالم شرحاً وافياً، مثل نظرية السائل الواحد والسائلين في الكهرباء. فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للعالم؟ ولماذا لا تكون هناك وجهات نظر متعددة تختلف باختلاف الباحثين حول الكون، وتكون كل واحدة منها صالحة لأن تعبر عنه أحسن تعبير، وتنسجم تحتها كل قضاياه، ويكون للمرء أن يختار منها ما يشاء، أو يجمعها كلها معاً؟

أو ليست أنشودة أوتار بيتهوفن Beethoven في الحقيقة، كما قال أحد الناس، إلا توقيعاً بشعرات من ذنب الفرس على قطع من أمعاء القط؟ نعم قد توصف وصفاً شاملاً بمثل هذا؛ ولكن انطباق هذا الوصف عليها لا ينفي إمكان انطباق وصف آخر مباين لذلك الوصف في نفس الوقت. ونظير ذلك أن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقباً ميكانيكياً لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشيء عن غرض، من حيث أن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض.

فإذا ما اخترعت عدة نظم، وكان كل منها مشبعاً لرغباتنا المنطقية المحظة، فإنه يجب عليها بعد ذلك أن تنجح في اختبار آخر، وهو اختبار الوجدان؛ إذ لا بد أن تنظر إليها طبائعنا العملية وأذواقنا الجمالية لترفضها أو لتقبلها. فهل يمكننا أن نحدد معيار المنطقية والمعقولية الذي قد تستعمله هاتان الطبيعتان من طبائعنا؟

ولقد لاحظ الفلاسفة من قديم الزمان ظاهرة عجيبة، وهي أن مجرد التعود على الشيء قد يوجد الشعور بأنه منطقي معقول. ولقد تأثرت

مدارس المذهب التجريبي بذلك تأثراً جعلها تقول إن الشعور بأن الشيء منطقي هو نفس الشعور بأنه مألوف ومتعود عليه، وإنه ليس هناك من نوع آخر للمنطقية غير ذلك النوع. فالإدراك اليومي للحوادث ومشاهدتها متصاحبة في نظام خاص يولدان فينا شعوراً بضرورة تلك المصاحبة وبدوامها لا يقل عن الشعور الذي ينشأ عن الإدراك العقلي لما فيها من انسجام واتساق. وشرحك الشي هو أن تنتقل منه بسهولة إلى سببه، ومعرفتك له هو أن تكون قادراً على أن تتنبأ بنتائجه تنبئاً صحيحاً. والعادة، التي تسمح لنا أن نفعل الأمرين معاً، هي أصل كل منطق في الأشياء يمكن أن تدركه عقولنا فيها.

وإنه لمن البين أن المعنى العام الشامل الذي عرفنا به كون الشيء منطقياً ومعقولاً من قبل يتضمن العادة ويعتبرها أحد مدلولاته وعناصره. فقد قلنا أن السهولة والاستمرار في التفكير هما اللذان يجعلان الموضوع معقولاً ومنطقياً. وما دامت العادة تطلعنا على كل ما للأشياء من علاقة وروابط فإنها تساعدنا على أن ننتقل بسهولة في تفكيرنا من ذلك الموضوع إلى ما عداه، وبذلك تخضبه بأنه منطقي ومعقول.

ولكن هناك رابطة عظمى لها من الأهمية والقيمة ما ليس لغيرها، وأعني بذلك ارتباط الشيء بنتائجه. ولا خفاء في أن ما نتوقعه من الموضوعات التي لا نألفها مضطرب وغير محدود، ومرجعه الحدس والتخمين. ولكن إذا كانت الموضوعات عادية ومألوفة فإن نتائجها تكون محددة في أذهاننا ومعروفة لنا قبل الوقوع. فيجب على الفلسفة الحكيمة

أن تلحظ هذا وتزيل، ولو على وجه عام، الاضطراب وعدم اليقين من المستقبل. ولقد تجاهل كثير من الكتاب دوام حضور المستقبل في الذهن واشتغاله به. ولكن ذلك تجاهل للحقيقة الواقعة.

وكل واحد منا يعرف، حين يعلم أنه سيقاسي بعض الآلام في المستقبل القريب، كيف أن الشعور الغامض بأن الألم ضروري الوقوع ينفذ إلى كل أفكاره ويسبب لها شيئاً من القلق والاضطراب ويكدر من خاطره ولو لم يكن قد ملك عليه كل انتباهه؛ فإنه يباعد بينه وبين الهدوء والراحة في نفس اللحظة التي يلابسه فيها. وكذا الشأن فيما إذا لم يكن المستقبل لا هذا ولا ذاك بل كان محايداً، ولكنه معروف يقيناً بأنه كذلك فإنا لا نبالي به، بل نوجه انتباهنا إلى ما هو فعلي وواقعي. دع ذلك الشعور بالمستقبل يفقد قيمته وأهميته، أو دعه يكون بلا موضوع، وستجد أن العقل قد أصبح في الحال غير هاديء وغير مطمئن. وأن الذي يحصل بالنسبة لكل جديد ولكل الحوادث التي لا تدخل تحت ما نعرف من أقسام هو أننا لا ندري ما الذي سيحدث بعد تلك اللحظة ويصبح الجديد، بهذا الوصف، مصدراً للمتاعب العقلية، وأما المتعود عليه فهو مسكن عقلي؛ وليس هناك من سبب لهذا أو ذاك إلا أن الجديد يوقعنا في حيرة وارتباك، بينما أن المتعود عليه يؤكد النتائج التي نرتقبها.

كل قاريء لا بد أن يكون قد عرف مثل هذا وشعر بصحته، وإلا فما الذي يقصد بالقول إن المرء يشعر كأنه في بيته عندما يكون في بيت جديد ويواجه قوماً غرباء إلا أن يكون شيئاً من هذا القبيل؟ إنه لا يعني به

أكثر من أننا عندما نحل في مكان جديد لأول مرة فإننا لا نعرف من أين يأتي تيار الهواء مثلاً، وما هي الأبواب التي يصح أن تفتح، وما هي الأشكال والمناظر التي قد تبدو عندما تفتح المنافذ، وما هي الموضوعات القيمة أو الغريبة التي قد توجد في الحقائب والزوايا. ولكن بعد مرور بضعة أيام حين نكون قد عرفنا مدى كل هذه الممكنات يختفي الشعور بالغربة. وكذلك الشأن بالنسبة للأناسي عندما نكون قد عرفناهم، فلا ننتظر أن نرى شيئاً جوهرياً في سلوكهم يدل على غرابة أو شذوذ.

وإن قيمة ذلك المعنى الوجداني من الترقب لا تنكر؛ ولقد كان من الضروري أن تبينها يوماً ما عملية "الانتقاء الطبيعي". إذ أنه من المهم للحيوان من الناحية العملية أن يكون على بصيرة بصفات الموضوعات التي تحيط به، ولا يصح له أن يظل هادئاً ورابضاً في حضرة بعض الموضوعات أو الأحوال التي قد تكون مفعمة بالمخاطر له أو بالنعائم. فلا ينام مثلاً على شفير هوة أو في مواطن الأعداء، أو لا يهتم ببعض الجديد من الظواهر التي قد تبرهن، لو تعقبت، على أنها طعام شهي. وباختصار يجب أن يثير الجديد اهتمامه. وهكذا يوجد لكل عملية من عمليات التنقيب والبحث ثمرة عملية. ولسنا نحتاج في تعرف هذا إلى أكثر من مراقبة سحنة الكلب أو الفرس الذي يشاهد موضوعاً جديداً، ومن ملاحظة خوفه المشرب بعجب واستغراب، لنعلم أن الشعور بعدم السلامة أو الترقب غير المحدد هو الذي يثير فيه ذلك النوع من الانفعال. وإن تعجب الكلب عند حركة سيده أو عند حركة موضوع آخر جديد لا يزيد على أنه تطلع وترقب لما سيحدث بعدها من حركات. فإذا تكررت تلك

الحركات المبهمة ذهب الاستغراب. ولم تكن حركة الكلب الذي تحدث عنه دارون (وهي حركة نشأت عن ملاحظته لصحيفة تحركها الرياح) إلا ألماً وامتعاضاً من مستقبل غير محدود. فلم يسبق له أن رأى صحيفة تتحرك بنفسها، فعجب واضطرب وتساءل عما قد سوف تحدثه اللحظة المقبلة من عجائب.

والآن، حين نرجع إلى الفلسفة ونطبق عليها هذه الحالات نقول: إذا كانت صفات الحقيقة القصوى تحدد الأمور المتوقعة في المستقبل فإن العقل يقبلها بكل رضاء واطمئنان، ولو كانت غير مستساغة من ناحية منطقية؛ ولكنها إذا تركت المستقبل عرضة للاحتمالات فإنها تسبب عدم طمأنينة للعقل وتورثه تعباً وألماً. ولقد لعبت المطالبة بتحديد المستقبل وتعيينه دوراً مهماً في تحديد الشروح الكونية التي استخرجتها الرغبة العقلية في التفكير المنطقي، فتراها جميعها تكاد تجمع على أن أصل الكون لا بد أن يكون واحداً مجرداً. فالجوهر، مثلاً، هو، كما قال كانت، الدائم المستمر الذي لا يعتريه تغير لأن وجوده ذاتي، فهو واحد خالد. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا أن نتنبأ بالصفات التفصيلية التي قد يوجدها ذلك الجوهر في المستقبل فإنه يمكننا أن نبقى مطمئنين على وجه عام عندما نسمي ذلك الجوهر إلهاً أو كمالاً أو حباً أو عقلاً، لأن كل ما يصدر عن مثل هذا الجوهر من قضاء وأحكام لا يمكن أن يكون مخالفاً له في صفاته كل المخالفة. ويحدد لنا هذا الشعور ميولنا نحو غير المتوقع. وذلك تحديد إجمالي للمستقبل، وليست فكرة البقاء، التي يمكن أن تعتبر المحك الحقيقي لكل مذهب فلسفي أو عقيدة دينية، إلا طريقاً آخر للتعبير عن أن تحديد

المستقبل هو العنصر الجوهري لكل ما هو منطقي ومعقول. وأن ثورة العلم ضد الكرامات وخوارق العادات وثورة بعض الفلاسفة ضد حرية الإرادة لم تنبت كلها إلا من أصل واحد: وهو كراهية الاعتراف بوجود عنصر يمكن أن يشككنا فيما عرفناه عن المستقبل.

وأما من لم يؤمن بفكرة الجوهر من الكتاب فإنه قد عمي عن تلك الوظيفة التي تؤديها نظرية القول به. فيقول مل: "إذا كان مثل ذلك الجوهر موجوداً فافترض أنه قد أعدم الآن بخارق من خوارق العادات، ثم افترض أن الحواس لا تزال مستمرة في عملياتها كما كانت من قبل، فكيف نحس، إذن، باتعدام ذلك الجوهر؟ وما هي العلامة التي يمكننا أن نكتشف بها أن وجوده قد انتهى؟ أفلا يكون لنا من البراهين التي تجعلنا عندئذ نؤمن باستمرار وجوده مثل ما لنا الآن؟ وإذا لم يكن لنا ما يبرر اعتقادنا عندئذ فكيف بنا الآن؟ ذلك حق بالنسبة للحقائق الماضية، فما دمنا قد رتبنا الحقائق الواقعية في نظام خاص فإنه يكون من الهين علينا أن نهمل البحث عن برهان آخر يدل على ذلك النظام. ولكنه ليس بحق بالنسبة للحقائق المستقبلية، فليس يلزم من أنه يمكن أن نعتبر الجوهر معدوماً حين نتحدث عن الحقائق الماضية أنه يمكن كذلك إسقاطه من نظرياتنا المتعلقة بما يستقبل من الحوادث. لأن مجرد الصورة المنطقية التي هي إرجاع الأشياء إلى جوهر واحد- ولو أمكن أن يكون له في آن من آنات المستقبل صفات أخرى مخالفة لصفاته الأولى مع أنا نؤمن باستحالة ذلك - يثير فينا، حقاً كان أو باطلاً، شعوراً بالهدوء وبالطمأنينة والثقة في المستقبل. وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يقال ضد فكرة الجوهر فإن الناس يميلون

دائماً إلى كل فلسفة تشرح الموجودات شرحاً يرجعها إلى أصل واحد وإلى جوهر واحد.

لنا الآن أن نقرر بثقة ويقين أن الرغبة في تحديد المستقبل وفي تعيينه تكون عنصراً مهماً من عناصر الميول الفلسفية، وأن كل فلسفة تتجاهل إشباع تلك الرغبة ولا تعمل على ذلك لا يمكن أن تحوز قبولاً عاماً.

ولننتقل الآن إلى جزء آخر من موضوع بحثنا، وهو أن مجرد إدراك المستقبل محدداً معيناً لا يشبع رغباتنا. وذلك لأن المستقبل يمكن أن يحدد في غير واحد من الطرق التي توافق ميولنا ورغباتنا أو تخالفها. فلابد للفلسفة، إذا صح لها أن تنجح نجاحاً عاماً، أن تحدد المستقبل تحديداً يتناسب مع قوانا وميولنا الذاتية. وقد نكون فلسفة ما منيعة الجانب ومحصنة من جميع نواحيها الأخرى، ولكنها عرضة لأن تصاب بواحدة من علتين فلا تحوز، من أجل ذلك، قبولاً عاماً. الأولى منهما أن توقع أعز الرغبات علينا وأحب القوى إلى نفوسنا في حيرة واضطراب، أو أن تخيب آمالها ومطامعها. وإن مبدأ شوبنهاور حول إرادة الجوهر الذي لا تعالج رذائله، أو مثل مبدأ هارتمن حول اللا شعور الأثيم الشرير الذي يتدخل في كل شيء ولا يعلم شيئاً، لم ينشأ إلا عن عدم انسجام المستقبل مع رغباتهم. وإن عدم انسجام المستقبل مع رغبات الناس وميولهم الفعالة يسبب لهم في الحقيقة من القلق والتعب ما يزيد على التعب الذي ينشأ من عدم التيقن بالمستقبل. فانظر إلى المحاولات العديدة للتغلب على "مشكلة الشر"، وغموض الألم، ثم انظر إلى أنه لا يوجد ما يسمى "مشكلة الخير".

ولكن قد تصاب الفلسفة بعلة أخرى هي أشد ضرراً من عدم انسجام المستقبل مع ميولنا الفعالة. وتلك هي أن لا تترك الفلسفة لهذه الميول الفعالة موضوعاً على الإطلاق. ذلك قتال للفلسفة، لأن كل فلسفة ذات مباديء تختلف معاييرها أو منطقها عن معايير قوانا الذاتية ومنطقها، ولا تسمح لقوانا الوجدانية أن تتدخل في المسائل الكونية، أو أن تكون بواعث فعالة لابد أن تكون أقل ذيوعاً وقبولاً من مذهب الشك نفسه. وإن مواجهة العدو خير من مواجهة ما لا نهاية له من فراغ أو خلاء؛ وهذا هو السر في أن المذهب المادي لا يمكن أن يحوز قبولاً عاماً، مهما كان صريحاً وواضحاً في صهره الأشياء وضمها في وحدة ذرية، وفي تنبئه ببقاء الأشياء وخلودها، لأنه لا يرى أن موضوعات ميولنا النفسية التي نقدسها أكبر تقديس موضوعات حقيقية، وليس يرى كذلك أن لنا في تلك الميول فائدة وجدانية. ولكن كلاً من الإحساس والوجدان يرجع الشعور الموجود بالفعل إلى موضوع مثير ومسبب له. فما أعظم الإشارة إلى الموضوع المثير للخوف وأجلها في حالة الشعور بالخوف! كذلك الرجل الوله والآخر الممتليء رعباً وخوفاً لا يشعران بحالاتهما النفسية؛ فإذا شعرا بحالاتهما النفسية ذهب الشعور بالخوف في الحال. فكلاهما يشعر بأن هناك سبباً خارجياً أوجد تلك الحالة: فهو يشعر "بأنه عالم كله سرور، ويقول ما أحسن العيش فيه!" أو يقول "ما أتعس هذا الوجود، وما أقبحه وأشقاه!" وكل فلسفة تزيل صحة هذه الإشارة، بالقول بأنها غير ذات موضوع أو بتحويل تلك الموضوعات إلى أخرى لا تمت للوجدانات بصلة، فإنها لا تترك للعقل من الموضوعات ما يهتم به أو يعيش من أجله إلا القليل.

وعلى الرغم من أن هذه حالة مناقضة لحالة الكابوس والجثام، فإنها عندما تحضر للشعور بوضوح تسبب له مخاوف وآلاماً شبيهة بالمخاوف التي تحصل في حالة الجثام. إذ أنه في حالة الكابوس توجد عندنا البواعث وإرادة العمل ولكن لا توجد القدرة على التنفيذ؛ وأما هنا فلنا القدرة، لا البواعث. فعندما نفكر في أنه ليس هناك شيء باق من أغراضنا النهائية ومن موضوعات آمالنا ورغباتنا التي هي أعمق قوى فينا فإن شيئاً لا يسمى، ولكنه غير خفي، يحل بنفوسنا. وإن التقابل بين الكون ومدركه المائل بشكل واضح نحو أحد الجانبين، والذي نفترض أنه هو المثل الأعلى في المعرفة، معادل بتقابل آخر ليس أقل منه ميلاً نحو أحد الجانبين، وذلك هو التقابل بين الكون والفاعل. ونحن نتطلب من الكون أن يكون متصفاً بصفات تتكافأ معها وجداناتنا وميولنا الفعالة. وعلى الرغم من أننا ضعاف وقليلة الأهمية، وصغار كالنقطة التي يطبعها العالم على كل واحد منا، فإن كلاً منا يرغب في أن يشعر بأن تجاوبه مع تلك النقطة تجاوب منسجم مع ما يتطلبه الكل الواسع العريض، يعني أنه يطابقه، ويفعل ما ينتظره الكل منه. ولكن، حيث إن مقدرته على الفعل محدودة بقواه وميوله الذاتية، وحيث أنه يتجاوب متمتعاً بأنواع من الانفعالات مثل الشجاعة والأمل والحب والإعجاب والصراحة والإخلاص، وما ضارعها، وحيث إنه لا يستجيب إلا كارهاً تحت انفعالات مثل الخوف والكره واليأس والشك، فإن كل فلسفة لا تشرع إلا هذا النوع الأخير من الانفعالات فإنها سوف تترك العقل عرضة لعدم الرضا وللتقلبات ولا تشبع له رغبات.

ليس هناك إلا قليل من الاعتراف بتلك القاعدة الكلية وهي أن القوة العاقلة لم تبن إلا من مصالح وأغراض عملية. ولقد بدأت نظرية التطور تقدم أجل الخدمات للإنسان بإرجاعها كل العادات العقلية لأنواع من الأعمال العكسية. فليس الإدراك، على هذا الرأي، إلا لحظة عابرة زائلة، أو مجرد تعارض شيئين عند نقطة معينة، في ظواهر ميكانيكية في جملتها. وليس يقدر أحد أن يزعم أن الإدراك في مظاهره الدنيا أكثر من مرشد إلى الحركة المناسبة. وليس السؤال الذي يسأله العقل حول الجديد من الأشياء هو ذلك السؤال النظري "ما هذا؟"، ولكنه سؤال عملي "ما الذي يتصل به وما ثمرته" أو كما قال هورويز Horwiez "ما الذي يفعل نحوه؟".

وإننا لا نستعمل في اختبارنا لعقول الحيوانات الدنيا إلا معياراً واحداً، وهو فعلها كأنها تفعل من أجل غرض؛ وبعبارة أخرى، لا يتم الإدراك إلا إذا تحول إلى فعل؛ ولو أنه من الحق أن يقال إن التقدم العقلي الذي يبلغ ذروته عن طريق تضخم مخ الإنسان يسبب مقداراً كبيراً من الأفعال النظرية علاوة على ذلك المجهود الذي يرشد إلى الحركات العلمية، فإن هذا التقدم لا يمحو تلك الوظائف الدنيا أو يزيلها، بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يؤخر من مفعولها؛ وتقرر الطبيعة الفعالة بعد ذلك ذاتيتها وتتمسك بحقها حتى النهاية.

ولا يتغير ذلك الوضع في قليل ولا في كثير عندما يكون الكون كله موضوع الإدراك، فلا بد أن نتجاوب معه تجاوباً متناسباً. وإن الغريزة

المتأصلة في شوبنهاور هي التي دفعته إلى أن يدعم مباحثاته التشاؤمية بإرسال قذائف من القدح والنقد نحو الرجل العملي ونحو حاجاته ومطالبه. إن الأمل الوحيد للتشاؤم هو هدمه وقتله.

وليس المجهود الخالد لهلمهولتز Helmholtz حول الأذن والعين إلا شرحاً، لحد كبير، لتلك القاعدة التي تقول إن الثمرة العملية هي التي تحدد القدر الذي يصح لنا أن ندركه من إحساساتنا، والقدر الذي يصح أن نتجاهله منها. فنحن لا ننتبه أو لا نتميز من جزئيات الإحساس إلا القدر الذي نعتمد عليه منها ليعدل من أفعالنا وحركاتنا، ولا ندرك الشيء إلا حينما نؤلف بينه وبين آخر بقانون التشابه. ولكن أي شيء تكون معارفنا الأخرى إن لم تكن نوعاً من التأليف والتركيب أيضاً؟ وهو تأليف بين شعور انفعالي وميل خاص نحو التجاوب مع ذلك الشعور. ولذا لا يقال إننا نعرف الشيء إلا عندما نكون قد تعلمنا كيف نتصرف بالنسبة له ونتجاوب معه أو كيف نواجه ما ننتظر منه من نتائج. وأما قبل تلك المرحلة فهو غريب عنا.

وإذا كان في هذا الرأي شيء من الصحة فإنه ينبغي للفيلسوف أن يعرفنا، ولو تعريفاً إجمالياً، ذلك الموضوع العام، ولا يصح له أن يدعه غير واضح عندنا ما دام يعتقد أننا نهتم به وأن ميولنا ووجداناتنا لا بد أن تتخذ نحوه وجهة خاصة. وكل من يقول "إن الحياة حق لاريب فيه وجد لا هزل فيه" فإنه يكون، على الرغم مما قد يكون في عباراته بعد ذلك من غموض، قد عرف ذلك الغامض، لأنه جعل له الحق في أن يتطلب منا أن نكون

على حالة خاصة بالنسبة له، وهي أن نكون جادين مخلصين؛ وذلك يعني أن نعيش بعزم وقوة، على الرغم مما قد يتبع ذلك من ألم ونصب. ومثل ذلك حق أيضاً بالنسبة لمن يرى أن الحياة متاع الغرور. فعلى الرغم من أنها قد تكون غير ممكنة التحديد مثل خبرها "متاع الغرور"، ولكنها تكون ذات أثر تخديري، ويكون مجرد الخلاص منها ومن متاعبها مقصدنا وغايتنا فيها. ولست أرى في هذا المقام تناقضاً أبلغ من ذلك التناقض الذي يقع فيه بعض أتباع سبنسر حين يقولون: إن جوهر الأشياء غير مدرك أصلاً، ولكن التفكير فيه يجب أن يملأنا روعة واحتراماً ورغبة في أن نتوجه الوجهة التي يبدو أن مظاهره تسير نحوها. نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور وغير محاط به، وذلك معقول وواضح. ولكن إذا كان له بعض المطالب من قوانا الفعالة فإنه من غير المعقول أن نكون جهلاء بصفاته الجوهرية.

إذا تصفحنا صفحات التاريخ، وبحثنا عن الصفات التي تميزت بها عصور النهضات العظمى واتساع أفق التفكير الإنساني، فإنا نجد أنها كلها اتجهت نحو الإنسان قائلة: "إن سر الحقيقة وروحها يتفقان مع ما لك من قوة ومقدرة"، وهذا هو الذي تكونت منه رسالة الخلاص في المسيحية الأولى، فإنها كانت إعلاناً في وضوح باعتراف الإله بتكلم الدوافع الرقيقة والضعيفة في الإنسان التي تجاهلها الملحدون. أفليست التوبة والندم فيها مثلين واضحين على ذلك؟ فكل من لا يقدر أن يفعل ما هو حق وصواب يمكنه على الأقل أن يندم على هذا الإخفاق. ولكن الإلحاد يرى أن قوة التوبة والندم هذه فضيلة غير محتاج إليها وأنها محاولة قد فات أوانها. وأما

المسيحية فتعترف بها، وتعتبرها القوة الوحيدة فينا التي تجلب رضا الرب، فتجعله يعطف علينا ويرحمنا.

وبعد أن وسمت العصور المظلمة الوسطى كل شيء حتى الدوافع والميول النفسية الكريمة بكثير من القذائف والسباب، وعرفت الحقيقة بأنها تلك التي لا يتصل بها ولا يرقى إليها إلا من كانت له نفس خاضعة ذليلة، بدت حكمة النشأة الأفلاطونية الحديثة في تقريرها أن مصدر الحقية والحقيقة في الأشياء لم يوجه كلاً من أوامره ومطالبه إلا لقوانا الوجدانية الفردية. وهل كانت رسالة كل من لوثر Luther وويزلي Wesley غير اتجاه نحو تلك القوى الشخصية الفردية التي توجد حتى في أحط فرد من أفراد الإنسان، والتي تجعله يقابل ربه وجهاً لوجه من غير حاجة إلى وساطة قس أو غيره من بني الإنسان؟ وما الذي سبب انتشار فلسفة روسو Rousseau وذيوعها ذيوعاً عظيماً إلا تأكيده بأن طبيعة الإنسان تنسجم مع طبيعة الأشياء، ولا يمنعها من هذا الانسجام إلا وجود بعض العادات المسببة للشلل العضوي والفساد الإنساني؟ أو لم يملأ كل من كانت وفتشي وجيوث وشيلر Kant, Fichte, Goethe, Schiller، عصورهم بالنشوة والطرب بقولهم "استعمل كل ما تملك من قواك، فذلك كل ما يبغيه الكون منك من طاعة وامتثال"؟ وهل أثارنا من أعمال كرلايل الخالدة ومن حقائقه الصادقة وحقيقته المقدسة إلا قوله: إن العالم لا يلزمنا من الأعمال إلا بما يقدر أن يقوم به أضعف الرجال؟ وأما عقيدة اميرسون Emerson بأن كل ما كان وكل ما يكون فهو حاضر ضمت هذه الدائرة الآن، وأن ليس للإنسان إلا أن يطيع نفسه، وأن الرضا بما عليه الإنسان من أوضاع جزء

من القدر والقضاء، فليست إلا نفثة من نفثات الشك في مقدرة قوى الإنسان الطبيعية وفي صلاحيتها.

وبعبارة أخرى، إن المظهر الوحيد الذي أوحت به عصور النهضة للطلاب هو تلك القاعدة القائلة "أيها الإنسان قف بنفسك مستقلاً بها ومعتمداً عليها، وسوف أتحدث إليك"؛ كان ذلك كافياً لإرضاء الجزء الأعظم من حاجات الإنسان العقلية. بيد أنه يجب أن يلاحظ أن تلك القواعد كلها لم تعرف الماهية المشتركة تعريفاً أوضح من ذلك التعريف الذي حددتها به (س) اللا أدريين؛ ولكن مجرد التأكيد بأن قواي، بنفسها وفي نفسها، مناسبة لتلك الماهية التي تخاطب تلك القوى وتعترف بما تجيب به، وبأنه يمكن أن نكون نظراء وأندادا لها، إذا شئنا، ولسنا مجرد أشخاص لا حول لهم ولا قوة، كل ذلك يكفي لأن يجعلها منطقية عندي بالمعنى الذي حددته سالفاً. وليس هناك ما هو أكثر حماقة من فلسفة ترجو أن تذيع وتعلو حقاً، إذا كانت ترفض أن تعترف بميولنا الوجدانية والعملية.

ولا يمكن كذلك لمذهب الجبر، الذي يرى أن كل المحاولات عديمة الجدوى، أن ينتصر أبدا ويحوز قبولاً عاماً، لأن الرغبة في الجهاد في الحياة لها من القوة والتأصل في النوع الإنساني ما يجعلها باقية ببقائه. وأما المذاهب الأخلاقية التي تخاطب تلك الدوافع والقوى فإنها تكون أكثر نجاحاً وقبولاً، على الرغم مما قد يكون فيها من تناقض وعدم وضوح وتعمية في تحديدها للمستقبل. وإن إرادة الإنسان لفي حاجة دائمة إلى قاعدة لتعمل على وفقها، فإذا لم تجدها اخترعتها.

ولكن لاحظ الآن نتيجة أخرى على غاية من الأهمية. وهي أن دوافع الإنسان وميوله مركبة تركيباً كبيراً ومتباينة بتباين الأفراد بحيث إن الفلسفة التي تناسب من هذه الناحية بسمارك [1] Bismarck لا تتناسب مع شاعر سقيم عليل. وبعبارة أخرى، على الرغم من أنه من الممكن أن يضع المرء مبدئياً قاعدة عامة تبين أن كل فلسفة لا تترك مجالاً لمحاولاتنا وجهادنا ولا لآمالنا، وترى أن مهايا الأشياء تختلف بطبيعتها عن مهايانا، لا يمكن أن تنجح، فإنه ليس من الممكن أن يحدد المرء مبدئياً النوع الخاص من الأمل، أو النوع الخاص من الشك في طبائع الأشياء، الذي يجب أن تتضمنه الفلسفة الناجحة.

وباختصار، إنه لمن المؤكد أن للأمزجة الشخصية وللحالات الفردية دخلاً في تلك الناحية، وأن الناس جميعا يصرون على أنه يجب أن يتصلوا بالكون اتصالاً ما، ولو أنه لا يتمسك منهم بأن يكون هذا الاتصال على نحو معين إلا القليل النادر. وبذا وصلنا، إلى تلك الدائرة التي يسميها أرنولد Mattew Arnold، "خرافات طبيعية لا تغالب"، ولكنها قد حكم عليها بأن تبقى موضوعا دائماً للجدل وللخلاف.

---

[1] شخصبة ألمانية عظمى، يرجع إليها الفضل في تكوين الإمبراطورية الألمانية، ولقد كان يشغل أكبر منصب في الدولة في عهد وليم الأول وفريدريك، ولم يمت حتى منح لقب "دوق". وكان معروفاً في أوربا برجل الدم والحديد، وفي ألمانيا برجل الإصلاح. ووافته منيته عام ١٨٩٨ وكان قد ولد عام ١٨١٥.

خذ المذهب المثالي والمذهب المادي مثلين موضحين لما أقصد، وافترض أنهما نظريتان متساويتان في الوضوح وفي عدم التناقض، وأنهما يحددان المستقبل على السواء، وستجد أن المذهب المثالي سيفضله أشخاص ذوو طبائع وجدانية خاصة، وسيفضل المذهب المادي من له طبيعة وجدانية أخرى. ففي أيامنا هذه مثلاً، تجد أن أرباب الطبائع العاطفية، المحبين للسلام وللتوفيق والمصالحة، يميلون نحو المذهب المثالي، ولكن لماذا؟ لأن المذهب المثالي يقرب طبائع الأشياء من طبائعنا. ولا شك أن أفكارنا هي غالباً مثل أفكار من نطمئن له ونستريح إليه، ولا يداخلنا منه إلا قليل من الخوف؛ فقولك إن العالم، في جوهره، فكر، هو كقولك إنني، على الأقل على وجه الصلاحية، الكون كله، وأن العالم ليس فيه من غريب كل الغرابة، بل كل ما فيه متشابه، وأن هناك صلات عامة بين الجميع. ولكن قد تترك هذه النظرة للحقيقة أثراً سيئاً في بعض القول الأنانية وتضيق من دائرة تفكيرها. فقد تجعلها تقدس كل ما هو عاطفي ودال على الغرور، وتقلل من قيمة العنصر المقابل، عنصر الديمقراطية وإنكار الشخصية في الإنسان، الذي يشعر به سليمو الذوق والحس.

وإن الشعور بتلك الناحية هو الذي يجعل كثيراً من الناس يعتنقون المذاهب المادية أو اللا إدارية، ذهابا منهم إلى النقيض المتطرف، فتراهم يتقززون من حياة مبنية على إطراد وتشابه. وكثيراً ما توجد عندنا رغبات قوية في التخلص من أعباء الشخصية، لنتمتع فيها ببعض الأعمال التي لا تمت إلى شخصياتنا بسبب من الأسباب، ولنترك فيها الحوادث تجري كما

تشاء والماء يفيض إلى أي مكان ولو فاض علينا فأغرقنا. وإن النزاع بين هاتين العقليتين يبدو دائماً جلياً في الفلسفة.

فترى دائماً أناساً يصرون على أن الأشياء معقولة في ذاتها ومنسجما بعضها مع بعض، وأننا نقدر على أن نتضامن معها في أفعالنا، وترى آخرين يصرون على غموضها وإبهامها، وإن ليس لنا إلا أن نقاومها ونفعل ما يعاكسها ويضادها.

تتضمن طبائعنا الفعالة فيما تتضمن من القوى عنصراً مهما اعترفت به المسيحية وأكدته، ولكن حاولت الفلسفة، في بحثها عن قواعد ونظم لعلم اليقين، أن تخفيه عن الأنظار. وأعني بذلك عنصر الاعتقاد. والاعتقاد هو الإيمان بشيء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية؛ وبما أن معيار الاعتقاد هو الرغبة في العمل، فإنه يمكن أن يقال إن الاعتقاد هو الاستعداد والتأهب للعمل في كل الحالات التي ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها. إنه يشبه تلك الصفة الخلقية التي نسميها شجاعة في المسائل العملية، وكما أن المخاطرة تولد القوة والحماس في الأعمال الدنيوية، فكذا في المسائل الدينية؛ وعلى هذا فسيكون هناك بعض رجال ذوي طبائع قوية يجدون متعة نفسية في إظهار مقدار غير ضئيل من الشك في عقائدهم الفلسفية. وليست الفلسفة الباحثة عن اللامتغير والمبرهن عليها بالبراهين المطلقة اليقينية إلا ثمرة من ثمرات بعض الطبائع العقلية، التي تلعب فيها الرغبة في الربط والتوحيد – وهي كما رأينا من قبل إحدى الرغبات العقلية – دوراً مهماً. ولكن الأمر بالعكس بالنسبة للرجل العادي، إذ أن قوة

ثقته، وعدم مجاوزته الحد الذي تسمح به براهينه الواقعية، هي خصائصه الجوهرية. وكل نظرية كونية تلجأ إلى تلك القوى الفردية، وتجعل الفرد يحس كأن له يدا في إيجاد الحقيقة، لحرية بأن ترضي كثيراً من الناس.

يصر الفلاسفة الطبيعيون اليوم على أن العقيدة جزء من ميولنا واتجاهاتنا العقلية؛ ولكنهم، بطريقة تحكمية محضة، يقولون ليس لنا الحق أن نوجهها إلا نحو قضية واحدة، وهي أن حوادث الطبيعة تجري على نظام واحد. بيد أن هذا لا يمكن الجزم به يقينا. وكل ما يمكن الجزم به هو أنه يجب علينا أن نفترض هذا الاطراد لتتأتى لنا الحركة ونقدر على العمل، أو كما يقول الأستاذ بين Bain: "تنحصر أسباب الخطأ في محاولة البرهنة على المسلمات أو تبريرها، أو محاولة اعتبارها شيئاً آخر غير ما افترض أولاً".

وأما بالنسبة لكل الحقائق الأخرى الممكنة، فلا يرى بعض كبار علماء العصر الحاضر أن دخول عنصر الاعتقاد فيها غير منطقي فحسب، بل يراه مع ذلك شيئاً أثيماً يستحي منه، ولقد وصم الأستاذ هكسلي الاعتقاد في المسائل الدينية، التي لا نجد لها براهين خارجية، والتي نفترضها لترضي رغباتنا الوجدانية، كما نفترض الاطراد في نواميس الطبيعية لترضي رغباتنا العقلية، بأنه "أحط مرتبة من مراتب السقوط الخلقي". ويرى الأستاذ كليفورد في مقال له حول "الأخلاق في الاعتقاد"، أنه "خطيئة وإجرام" أن تعتقد حتى في الأمر الصواب من غير أن يكون لك على ذلك أدلة علمية.

ولكن ما هي قيمة النبوغ، إذا لم يتمكن النابغة من أن يستخرج من نفس البراهين، التي يستعملها الآخرون، حقائق أكثر مما يستخرجون؟ وإلا لماذا يجهر كليفورد، في غير حياء ولا وجل، بعقيدته في نظرية الحركات الشعورية الاختيارية، مع أنه لم يكن عنده من البراهين إلا البراهين التي جعلت لويس Lewes يرفضها؟ ولماذا آمن بوحدات أصلية يتركب منها "جوهر العقل" إيماناً ناشئاً عن أدلة قد تبدو عديمة القيمة في نظر الأستاذ بين Bain؟ ذلك لأنه – ككل من عنده قوة الابتكار العقلي –كثير الحساسية وقوي الملاحظة بالنسبة للبراهين التي تشهد لناحية معينة من النواحي. فلا ينبغي، إذن، أن يحاول المرء أن يبطل من تلك الحساسية باعتبارها عنصراً ذاتياً مزعجاً، أو بوصمها بأنها أصل كل الشرور. نعم قد تكون ذاتية وقد تكون مزعجة لكل من أحبطت عمله. ولكنها تساعد هؤلاء، الذين لهم، كما يقول سيسرو Cicero، طبائع تتغلب فيها العاطفة؛ وهي عندهم خير لا شر فيه. ولنا أن نقول ما نشاء.

ولكن لا بد من ملاحظة أن كل القوى الموجودة فينا تعمل متضامنة بالضرورة حينما نكون آراءنا الفلسفية: فيتضامن العقل والإرادة والذوق والشهوة في المسائل النظرية، كما تتضامن في المسائل العملية؛ ولا شك أنه يكون من حسن الطالع في كل من النواحي النظرية والعملية إذا كانت الرغبة قوية ولم تكن من التفاهة والحقارة مثل حب الانتصار الشخصي على الفيلسوف الذي يعترض الطريق. وإن العملية الذهنية الجوفاء التي لا يعنيها إلا أن تجمع الأدلة، وتقدر ما فيها من احتمالات، مستعملة في

ذلك مقاييس دارجة ومتأثرة بحجم تلك الأدلة وبمقدار من اعتد بها من الناس، لعملية محالة من ناحية عملية وغير مناسبة من ناحية نظرية.

ولست أدري كيف يتأتى لهؤلاء الذين يشتغلون بالفلسفة أن يقولوا إنه من الممكن تكوين فلسفة من غير مساعدة الميول الشخصية والاعتقادات الفردية، أو اعتبار المستقبل وتبصر العواقب؟ وكيف نجح هؤلاء في أن يمنعوا حواسهم من أن تدرك تلك الحقائق الحيوية من الطبائع البشرية، ولم يتبينوا أن كل من كان له أثر يذكر في تطور الفكر البشري كان قد اعتقد أولا في أن الحقيقة لا بد أن تكون موجودة في أحد الجانبين دون الآخر، وثانياً في أن نظريته يمكن أن تنجح، ثم بذل أخيراً كل ما في وسعه ليجعلها ناجحة؟ تلكم الميول العقلية للأفراد المتباينة هي الاختلافات الذاتية التي يعتمد عليها التنازع العقلي من أجل البقاء. فتخلد النظريات الصالحة، ويلمع معها في المستقبل اسماء رجالاتها.

وسواء أكان هناك تنازع عقلي أم لم يكن فلا منجى من الاعتقاد إلا بإبطال العقل وإلغائه. وليس الذي يعجبنا من هكسلي أو كليفورد أنه أستاذ عالم، بل تلك الشخصية الإنسانية المستعدة لأن تنفذ إلى أعماق ما تظنه حقاً، متجاهلة كل ما يحيط بها من ظواهر. وليس للرجل العملي إلا مقصد واحد، وهو أن يكون على حق. وذلك عنده فن الفنون؛ وكل ما يساعد على تحقيقه فهو سبيل مشروع. لأنه قد دخل هذه الحياة خالي الوفاض عارياً، ولم يرتبط معها بمثل تلك الروابط التي تنظم الحروب المدنية. وليست قواعد اللعبة العلمية التي تتكون من مجموعات من البراهين، ومن

احتمالات وفروض، أو تجارب كثيرة، أو استقراء كامل أو ما شابهها، بلازمة إلا على هؤلاء الذين يساهمون في تلك اللعبة.

ومع ذلك، فكل واحد منا يساهم فيها بقدر، لأنها تساعدنا على الوصول إلى ما نرجو من غايات. ولكن إذا كانت الوسائل تؤدي إلى إحباط الغرض، وتسمنا بالغش إذا وصلنا إلى الحقيقة قبل أن ننتفع بمساعدتها البطيئة، فما الذي نقوله نحن فيها؟ حقا إننا إذا أهملنا كل أعمال كليفورد إلا الأخلاق في الاعتقاد له لصح أن يضرب به المثل في البخل في البحوث النفسية يدل ذلك المثل الذي يروى عن بخيل رث السربال قادته قوانين ربط المعاني الذهنية بعضها ببعض إلى تفضيل ما عنده من ذهب على كل شيء يمكن أن يشترى به.

وباختصار، إذا كنت أنا شخصاً موهوباً، ولد مزوداً بقوة خارقة للعادة، يقدر بها على أن يرى ما هو حق، ثم يتصرف حسب ما يرى، وبذلك يناله كل ما يترتب على العمل الصائب من جزاء، في حين أن زميلي الذي هو أقل مني مقدرة وموهبة (المشلول في مقدرته بسبب ما عنده من شبهات، وبسبب رغبته في الانتظار حتى تأتيه البراهين اليقينية) لا يزال واقفاً مضطرباً على شفا جرف، فأي قانون يحرمني من الانتفاع بثمرات رقي إحساساتي النفسية ومواهبي الطبيعية؟ إنني، طبعا، حين أخضع في مثل هذه الحالة لاعتقادي أو لا أخضع له، فإنما أفعل ذلك تحت مسئوليتي أنا ومخاطراً بنفسي، كما هو الشأن في كل القرارات العملية العظمى في الحياة. فإذا كانت قواي الطبيعية صالحة وطيبة فإني مفلح

وناجح لا محالة، وإذا كانت ضعيفة فإني مخفق، فتلفظني الطبيعة، وتلك نهايتي. وما دمنا مخاطرين بأرواحنا وشخصياتنا في كل مرحلة من مراحل الوجود فإنه يجب علينا أن نخاطر وخاصة إذا ما كانت شخصياتنا، في الجزء النظري منها، تساعدنا على الوصول إلى الهدف، مهما كانت من الغموض وعدم الوضوح بمكان[١].

ولكن ألست عابثاً في محاولتي أن أكون شديد الوضوح في البرهنة على مسائل تبدو تافهة وزهيدة في نظر كل من له عقل سليم؟ فنحن لا يمكننا أن نعيش أو أن نفكر من غير أن يكون لنا بعض العقائد، والعقيدة كلمة مرادفة لفرض مساعد ومسهل لمهمة العمل. وليس هناك من فرق بين فرض آخر وإلا أن أحدهما قد يكون ممكن الإبطال في دقائق معدودات، في حين أن بعضاً آخر منها يبقى متحدياً كل العصور والأزمان.

---

[١] إن الأمر الذي يلزمنا به العلم من أنه لا يصح لنا أن نؤمن بشيء ما حتى تبرهن عليه الحواس ليس أكثر من قاعدة متزنة قصد بها أن تساعدنا على الوصول إلى أعلى مرتبة من الصدق وعلى إبعادنا عن الخطأ بقدر الإمكان. قد يضيع منا الصدق باتباعنا لتلك القاعدة أحياناً؛ ولكنا في الجملة أكثر أمناً وسلاماً باتباعها، إذ أن أرباحنا ستزيد بلا شك على خسارتنا في النهاية. إن الموضع هنا يشبه مسائل القمار وأعمال التأمين المبنية على الأرجحية والاحتمال. إذ فيها نؤمن على أنفسنا ضد خسارات تفصيلية جزئية بالمراهنة جملة على كل المراحل. ولكن تحتاج فلسفة التأمين هذه أن يكون هناك نهاية؛ وذلك يجعلها غير قابلة للتطبيق على العقيدة الدينية، من حيث إن هذه بالغة الأثر في حياة الإنسان. إنه لا يلعب لعبة الحياة ليتجنب المغارم، لأنه لا يدخلها بشيء يخشى فقدانه، إنه يلعبها ليربح ويجتني ثمراتها؛ وهي إن لم تكن معه الآن فسوف لا ينالها أبداً، لأن الشوط الأخير الذي يوجد حقاً للنوع الإنساني ليس له الآن. دعه، إذن، يعتقد، يشك أو ينكر، فهو مخاطر، وله الحق الطبيعي في أن يختار نوع المخاطرة وطريقها.

فعالم الكيمياء مثلاً الذي يفترض أن نوعاً معيناً من المواد يحتوي على مادة سامة، وله من العقيدة ما يجعله يتحمل المشاق فيضع جزءاً منه في كأس من الهيدروجين، فإن نتيجة اختباراته تبين له إذا كان مصيباً أو مخطئاً. وأما نظريات مثل نظرية دارون، أو نظرية القوى المحركة في المادة، فإنها قد تفني جهود عصور متظاهرة متعاضدة تؤمن كلها بأن معيار اختبار الصدق هو أن كل فرد منها يجب أن يتصرف مفترضاً أنه على حق من وجهة نظره، وأن النتائج لا بد أن تختلف عما كان يتوقعه، إذا لم تكن فروضه حقة، وكلما تأخر في الوجود زمن فشله وإخفاقه فيما يترقبه، زاد إيمانه وقويت عقيدته في نظريته.

وأما بالنسبة لمسائل مثل المسائل المتعلقة بالإله والخلود والقوانين الخلقية المطلقة، وحرية الإرادة، وما شابهها فليس هناك في الوقت الحاضر ممن لا يؤمنون بالبابا من يزعم أن عقيدته فيها تختلف كثيراً عن هذا النوع؛ لأنه يمكنه دائماً أن يشك في عقيدته. ولكنه في قرارة نفسه مؤمن بأن الأدلة الشاهدة لها فيها من القوة والكفاية ما يسمح له أن يعمل على فرض أنها حق وصواب. وأما الأدلة الخارجية المبينة لصحة عقيدته أو لخطئها فقد تؤجل، وقد لا تظهر قبل يوم القضاء.

وغاية ما يمكن أن يقوله الآن هو شيء من هذا القبيل: "إنني أترقب أن أتوج بأضعاف مضاعفة من العظمة والجلال، ولكن إذا ما ظهر، من حيث أنه من الممكن أن يحدث، أنني قد أفنيت أيامي في السعي وراء جنة من الأحلام والأوهام، فذلك أولى بي أيضاً وأجدر، فلأن أكون مخدوعاً

بمثل هذه الأحلام خير لي من أن أكون ذلك المحتال الماكر في تفسيري لمثل هذا العالم الذي يقنع نفسه، لئلا تراه الأبصار".

وباختصار، نحن نقاوم المذهب المادي بقوة، كما كنا نقاوم، لو هيئت لنا الفرص، الإمبراطورية الثانية لفرنسا، أو كنيسة روما، أو أي نظام آخر نكن نحوه من الكره والحقد ما يكفي لأن يثير فينا قوة فعلية لمناهضته، ولو أنه يكون من الغموض وعدم الوضوح بحيث لا نجد ما نهدمه به من البراهين القوية الدامغة. فبراهيننا، مما يؤسف له، أقل من أن تتناسب مع حجم شعورنا ووجداناتنا، ولكنا بلا ريب نخضع في أفعالنا لمطالب تلكم الوجدانات.

وأحب الآن أن أطرق موضوعاً آخر، أعتقد أنه لم يوضح من قبل، وذلك أن الاعتقاد (المقاس بإرادة الفعل) لا يسبق دائماً الأدلة العملية فحسب، ولكن هناك أيضاً أنواعاً خاصة من الحقيقة يكون الاعتقاد جزءاً من ماهيتها وجوهرها، على الرغم من أنها موضوع له؛ وليس الاعتقاد بالنسبة لهذا النوع مناسباً ومشروعاً فحسب، ولكنه جوهري ولا يمكن الاستغناء عنه. فلا يكون الصدق صدقاً حتى تجعله عقيدتنا صدقاً.

فافترض أنني متسلق جبلاً من جبال الألب، مثلاً، وافترض أنني من سوء الطالع قد أجهدت نفسي في الحركة ووصلت إلى مكان لا منجى منه إلا بقفزة هائلة، وليس لدي من التجارب السابقة ما يبرهن على مقدرتي على أن أقفز تلك القفزة؛ ولكن الأمل والثقة وحدهما هما اللذان قد

يجعلاني أعلم أنني سوف لا أخفق فيها، ويعطيان أعصاب قدمي قوة تجعلها تنفذان ما قد يكون من غير هذه الانفعالات النفسية أمراً محالاً ولكن افترض العكس، فافترض أن انفعالات الخوف واليأس تملكتني، وافترض أنني شعرت، متأثراً في ذلك بقراءتي لكتاب الأخلاق في الاعتقاد، بأنه من الخطيئة والجرم أن يعتمد المرء على فروض لم تدعمها التجارب السابقة، فما الذي يكون إذن؟ سأتردد طويلاً متعباً مضطرباً، وفي ساعة من ساعات اليأس أرمي بنفسي فتزل قدماي وأسقط في الهوة.

إن الحكمة في مثل هذه الحالة (وهي مثل من أمثلة شتى) هي أن تعتقد فيما ترغب فيه، لأن الاعتقاد من الشروط الأساسية العاملة على تحقيق ما ترجو من غرض. فهنالك، إذن، بعض الحالات التي يبرهن فيها الاعتقاد على نفسه: فاعتقد، وسوف تكون على حق، إذ سوف تنجي بذلك بنفسك؛ أوشك، وستكون على حق أيضاً، فسوف تهلك بذلك نفسك. وليس هناك من فرق بين الحالتين غير أن الاعتقاد يجلب لك الخير والنفع ويحقق ماأردت.

ولا شك أن هناك بعض الحقائق والموجودات التي قد تحددت في وجودها وصفاتها ولا يمكن أن يلحقها تغيير من جانبنا على الأقل؛ فهي محددة من غير اعتبار لرغباتنا الشخصية وميولنا الفردية. وليس لهذه من دخل فيها اللهم إلا أن يكون في تأجيل الحكم عليها، بيد أن هناك حقائق أخرى يمكن أن يضيف إليها المرء بعض العناصر الشخصية. والشأن في هذه غير الشأن في الأولى. لأن هذه العناصر الشخصية تستدعي إضافة

قوى شخصية واستعمال مقدار من الطاقة الإنسانية؛ وهذا بدوره يستدعي مقداراً معيناً من الاعتقاد في النتيجة. وبهذا تصبح الحقيقة المستقبلة مشروطة بعقيدتي الآن فيها. وإذا كان الأمر كذلك أفلا يكون من الغباوة والحماقة بمكان أن أمنع نفسي من استعمال هذا القانون الذاتي، قانون الاعتقاد المبني على الرغبة؟

ولا شك أن أفعال الفاعلين ونتائجها في الأمور العامة (وكل القضايا الفلسفية عامة) داخلة تحت هذه القاعدة، فإذا كانت (م) تمثل العالم كله إلا فعل المفكر فيه، وإذا كانت (م) مع (س) تمثل كل موضوعات القضايا الفلسفية (وتكون (س) ممثلة لفعل المفكر ونتائجه)، فإن ما يكون حقاً على فرض أن (س) ذات وصف خاص قد يصبح خطأ شنيعاً إذا ما تغير ذلك الوصف. ولا يقال أن (س) أصغر وأحقر من أن تغير صفة ذلك الكل العظيم التي هي جزء منه. فإن الأمر كله يتوقف على وجهة نظر القضية الفلسفية المتحدث عنها، فإذا كنا نريد أن نتحدث عن العالم من وجهة النظر الحسية فإن الموضوع المهم لأحكامنا يكون عالم الحيوان، مهما كان صغير الحجم بالنسبة للكون كله. وأما النظرة إليه من ناحية خلقية فإنها تعتمد على ظواهر أقل عموماً وشمولاً مما اعتمدت عليه النظرة الأولى. وباختصار، قد يتغير معنى كثير من العبارات الطويلة بإضافة ثلاثة حروف إليها (لام وياء وسين)، ويتغير توازن كثير من الحجوم العظيمة فتميل نحو هذا الجانب أو ذاك بسقوط ما يساوي وزن الريشة على أحد جوانبها.

دعنا نوضح هذا بذكر بعض الأمثلة فنقول: إن فلسفة النشوء والارتقاء قد ألغت المعايير الأخلاقية التي سبقتها كلها، لأنها رأتها معايير ذاتية وشخصية، وقدمت لنا بدلها معياراً آخر نتعرف به الخير من الشر. وبما أن المعايير السابقة معايير نسبية فهي مدعاة القلق والاضطراب . وأما هذا المعيار الذي ارتضوه، وهو أن الحسن ما قدر له أن يظهر ويبقى، فهو معيار موضوعي ومحدد. ولكنا نلاحظ أن هذا المعيار لا يمكن أن يبقى موضوعياً إلا إذا بقيت أنا وما أعمل خارجين عن الاعتبار. وأما إذا كان ما يسود أو ما يبقى لا يمكن أن يسود ويبقى إلا بمجهودي الشخصي وإلا إذا كنت عنصراً فعالاً فيه، وإذا كان لابد أن يسود شيء آخر إذا ما غيرت تصرفي واتجاهي، فكيف أتمكن الآن، مادمت مدركاً لوجود أنحاء شتى للفعل، كل منها يمكن افتراضه قادراً على أن يغير مجرى الحوادث، من تقرير الوجهة التي يجب أن أتخذها بسؤالي عن المجرى الذي سوف تأخذه الحوادث في المستقبل؟ فإذا كانت الحوادث ستأخذ نفس الوجهة التي اتجهت إليها فمن البين أنها هي التي تبعت اتجاهي ولم يكن اتجاهي نتيجة لمجراها. وأن الطريق الوحيد الذي يمكن للقائل بالنشوء والارتقاء أن يستعمل به معياره هو ذلك الطريق المتواضع من التنبؤ بالوجهة التي سوف ترسمها الجماعة للفرد، ولكن ستكبت بعد ذلك الميول الفردية وسيضطر المرء لأن يظل دائماً في الأعقاب تابعاً بنفس خافت وخطى وئيدة؛ قد يجد بعض الزهاد نوعاً من السرور في تلك الحالة، ولكنها لا تناقض رغباتنا العامة في أن تكون لنا القيادة فحسب (وهي ليست رذيلة إذا أحسنا القيادة)، ولكن مراعاتها، إذا ما عوملت كما ينبغي لكل مبدأ أخلاقي من

أنه قاعدة عامة صالحة لكل إنسان ولازمة عليه، تؤدي حتماً إلى إلغائها وإبطالها، لأنها تخلق مشكلة اجتماعية عظمى. إذ أن كل خير من الرجال سوف يقف في المؤخرة منتظراً أن يأتيه الأمر من البقية، وهكذا تكون النتيجة الحتمية جموداً مطلقاً، ويكون من حسن الطالع، إذن، أن تأتي جماعة ليست من الأخيار، فتعطي الأوامر لتجعل الأمور تجري ثانية في مجاريها.

ليس هذا التصوير تصويراً هزلياً، ولا ينبغي لمن له عقل من أرباب مذهب النشوء أن يشك في أن مجرى القضاء يمكن أن يتغير بالأفراد. يقول مذهب النشوء أن لكل شيء أصلاً صغيراً، وله جرثومة تذبل شيئاً فشيئاً بسبب فعل بعض القوى الضعيفة. ويخضع الإنسان وميوله لنفس القانون، فله أيضاً منشأ ضغير؛ وأما خير الأشياء وأحسنها فهو ذو النهاية العظمى. فإذا كان هناك جماعة من الناس مؤمنة بفلسفة النشوء والارتقاء وقادرة على أن تتنبأ بالمستقبل وعلى أن ترى أن القبيلة التي تجاورها تتصف بالصلاحية لأن يكون لها في المستقبل بأس شديد، وقادرة على أن ترى أن سلالتها ستمحى من الوجود إذا ما سمح لتلك القبيلة أن تعيش وتنمو، فإن أمام هذه الجماعة طريقين متباينين، ولكنهما منسجمان كل الانسجام مع معيار مذهب النشوء والارتقاء: فلها أن تقتل الجدد جميعاً وبذلك تعطي لأفرادها فرصة البقاء ولها أن تساعد هؤلاء الجدد على العيش والبقاء. والفعل في الحالين صواب وحسن حسب ذلك المعيار، لأنه فعل في صالح الجانب المنتصر.

من ذلك يتبين أن قواعد أرباب النشوء والارتقاء في الأخلاق ليست موضوعية إلا بالنسبة للضعاف من الجماعات الذين لا يقدرون على إيجاد الحادثات أو على تغيير مجراها. وأما الآخرون – قادة الفكر والزعماء وكل هؤلاء الذين تعطي مراكزهم الاجتماعية أهمية لكل ما يصدر عنهم من أفعال، ونحن جميعاً كذلك، كل على قدر حاله – فإن لهم أثراً إيجابياً في تحديد ذلك المعيار كلما تحيزوا لأحد الجوانب واستحسنوه. فلا بد للمتزن من اتباع هذه المدرسة أن يعترف بأن العقيدة عنصر ضروري من عناصر الأخلاق. وكل فلسفة تجعل أسئلة مثل هذه الأسئلة الآتية: "ما هو النوع المثالي للإنسانية؟ وما الذي يمكن أن يعتبر فضيلة؟ وما هو الفعل الحسن؟ متوقفة على السؤال: "ما هو الذي سوف يسود وينجح؟"– كل فلسفة من هذا النوع لا بد لها أن تعتبر العقيدة الشخصية أحد الشروط الضرورية للصدق. وذلك –كما قلنا أكثر من مرة – لأن النجاح يتوقف على مقدار الطاقة المبذولة في الفعل، ويتوقف مقدار تلك الطاقة على عقيدتنا السابقة في أننا سوف لا نخفق، ويتوقف هذا الاعتقاد بدوره على اعتقاد أننا على حق.

وإليك مثلاً من حالات التشاؤم أو التفاؤل الموجودة الآن في ألمانيا، كل امريء لا بد أن يقرر لنفسه وبنفسه قيمة الحياة واستحقاقها لأن يعيش فيها. فافترض أن رجلاً نظر إلى هذا الكون فوجده مليئاً بالتعاسة والشقاء وبالضعف والهرم، وبالخطايا والآثام، وبالأحزان والآلام، وليس فيه أمن ولا سلام، لم يكن عنده أمل في المستقبل ولا ثقة به، واستسلم لهذه الاتجاه ات التشاؤمية، وغذى عاطفتي الكره نحوه والخوف منه، وترك

السعي في الحياة والجهاد فيها جانباً، وأخيراً اعتزم الخلاص منها فقتل نفسه، أفلا يكون قد أضاف بذلك إلى مجموعة الظواهر الكونية (م) المستقلة عنه وعن ذاتيته مكملاً ذاتياً، هو (س) الذي يرسم من الكل صورة مظلمة قاتمة ليس فيها شعاع من خير ولا بصيص من نور؟ إن الشك المكمل بما يناسبه من حركات وبالفعل الذي ينتهي بمثل هذا حق لاريب فيه. فتكون (م+س) معبرة عن حالة كلها شرور وظلام، وبذا توجد عقيدة المرء كل ما كان محتاجاً إليه لينتهي الأمر على هذا الوضع. ولأنه انتهى على هذا الوضع كان الاعتقاد حقاً.

ولكن افترض الآن أنه، على الرغم من تلك الحقائق المظلمة، نظر إلى الكون نظرة مناقضة للنظرة الأولى فأضاف إلى حقائقه (س) المتفائل، وافترض أنه استخف بالشدائد بدل استسلامه لها، ووجد في الكفاح للانتصار على المحن وتحدي المخاوف سروراً أكثر وأقوى من مجرد السرور الانفعالي الناشيء عن الاستسلام، وافترض أنه نجح في ذلك وبرهن على أنه أقوى وأقدر من كل الشرور والآثام، على الرغم من كثافتها وتراكمها عليه، أفلا يعترف كل امريء إذن بأن شرية (م) في مثل هذه الحالة شرط ضروري لخيرية (س)؟ أو لا يحكم كل امريء ساعة يسمع مثل هذا بأن عالماً لا يتناسب إلا مع الضعفاء الجبناء من النوع الإنساني، الذين لا يقدرون إلا على النوع السلبي من السرور، وليس لهم من استقلال شخصي، وليس لهم من قوة أو شجاعة، يكون من الضعة والصغار، من ناحية خلقية، بحيث لا يمكن أن يقاس بعالم آخر قد جعل بحيث يتطلب من المرء كل شجاعة وإقدام خلقيين، وقوة على الجهاد والكفاح؟ وكما يقول

هنتون James Hinton: "حقاً، إننا لا نشعر بحياتنا إلا إذا كان فيها مقدار من المشقة والجهد والألم، ومن غير هذه الأشياء يكون الوجود عديم القيمة أو شراً من ذلك، والنجاح بالابتعاد عن تلك الأشياء أو بالتخلص منها خطر وفناء. ولا تختلف الحياة في جملتها عن حياة رجال همهم الألعاب والرحلات، فهم يقضون أوقات فراغهم في تسلق التلال والجبال، ولا يجدون سروراً إلا فيما يتطلب منهم قوة ويكلفهم جهداً ومشقة؛ وقد تكون تناقضاً وقد لا تكون، ولكنها حقيقة واقعة. وذلك السرور الناشئ عن الصبر والجلد والاحتمال يتوقف على قوة الحياة وحدتها، فكلما زادت القوة الجسمية وكمل توازنها أمكن جعل ذلك التحمل عنصراً من عناصر الرضا والسرور. فإن الرجل المريض يعيا بالشدائد ولا يقدر على تحملها. وليس طريق التمتع بالجهاد والشدائد في الحياة طريقاً واحداً محدوداً، ولكنه يختلف باختلاف الكمال في الحياة والنقص فيها. فعندما نظن أن آلامنا ومتاعبنا طامة مزعجة وساحقة ولا قدرة لنا على تحملها، ونشعر بأننا نرزخ تحتها لعجزنا عن الخلاص منها، فليس معنى هذا أنها أعظم من أن يتحملها إنسان، ولكنه يدل على أننا ضعاف مرضى، ولا قدرة لنا على القيام بأعباء الحياة وتكاليفها. من هذا يتبين أن المحن والصعاب ليست شراً بالضرورة، ولكنها عنصر من عناصر الخير الأعلى"[1].

---

[1] اقرأ حياة جيمز هنتون ص١٧٢، ١٧٣، واقرأ أيضاً "عقيدة ونظر في أسرار الطبيعة" لبكتون J. Allanson Picton واقرأ أيضاً "سر الألم" لهنتون، إذ هو الكتاب الذي سيبقى خالداً في هذا الموضوع.

ولكننا لا نقدر على تحصيل ذلك الخير قبل أن تكون لنا الحياة المناسبة؛ ولا نصل إلى الحياة المناسبة إلا عن طريق القوة الخلقية الناشئة عن الاعتقاد بأننا سنحصل تلك الحياة إذا ما حاولنا وثابرنا على تلك المحاولة. ولا بد أن نقول أن ذلك العالم خير كله، لأنه ما نريده منه، وسوف نجعله خيراً. وكيف يتأتى لنا أن ننفي عن إدراك حقيقة ما عقيدة هي نفسها متضمنة في إيجاد تلك الحقيقة؟ فتتصف (م) بصفات غير معينة وغير محدودة، أو هي صالحة لأن تكون عنصراً من العناصر المسببة لتشاؤم كامل أو لتفاؤل خلقي كامل، ويتوقف التحديد الواقعي لصفاتها على الأعمال الشخصية والاتجاه ات الفردية التي يضيفها المرء إليها، فعندما تكون الحقائق متضمنة شيئاً من هذه الإضافات يصح لنا أن نعتقد في كل ما نريد، وسوف يبرهن الاعتقاد على نفسه. فتنشأ الحقيقة عن فكرة كما تنشأ الفكرة عن الرغبة[2]

دعنا الآن نرجع إلى السؤال المهم حول الحياة، وهو هذا السؤال: "هل هذا العالم عالم أخلاقي أم أنه غير أخلاقي"، ونرى إذا كان هناك فيه مكان مشروع لقواعد الاعتقاد ونظمه. وهو، في الحقيقة، سؤال موجه

---

[2] ينبغي أن يلاحظ أنه لم يتعرض هنا أصلاً لكل من الجبر والاختيار. وكل ماقيل ينطبق تماماً على كل من عالم الجبر وعالم الاختيار. فإذا كانت م+ س شيئاً حدد وقضي به قبل الوقوع فإن الاعتقاد المؤدي إلى س والرغبة التي تبعث على الاعتقاد يكونان محدودين ومقضياً بهما أيضاً. ولكن هذه الحالات الذاتية– سواء أكانت مقضياً بها أم لم تكن– الشرط الضروري الحادث الذي لابد أن يسبق وجوده وجود الحقيقة؛ وهي لذلك من المحقق بالضرورة لحقية م+ س التي نبحث عنها. وأما إذاكان الاختيار في الأفعال ممكناً فإن الاعتقاد في إمكانها سوف يزيد من حصولها الفعلي ويؤكد منه بسبب الهابة القوة الخلقية التي تساعد الفرد على تحقيق تلك الأفعال وإيجادها في الخارج.

للمذهب المادي ويعبر عنه هكذا: هل العالم حقيقة واقعية فحسب، ووجود واقعي لا يمكن أن يتحدث عنه إلا بأنه هكذا وقع؟ أو هل الحكم بالحسن والقبح أو بالوجوب وعدمه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالظواهر مثل ارتباط حكم الكينونة وعدمها بها؟ فترى النظريات المادية أن الأحكام المعيارية المتعلقة بقيم الأفعال حقائق، ولكن ليس لكلمتي حسن وقبيح من معنى إذا تجردت عن الشهوات والأغراض الفردية التي تتغير بتغير إتجاهاتنا وإرادتنا كلما كان واجب من واجباتنا متعلقاً بما عدانا من عوالم.

فعندما يقول أحد أرباب المذهب المادي، لأن يقاسي المرء كثيراً من المتاعب والشدائد خير له من أن يخلف وعده، فإنه لا يعني إلا أن مصالحه الاجتماعية قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالاحتفاظ بالعهد، بحيث أنه من الخير له أن يحتفظ بعهده، ما دام قد قبل تلك المصالح الاجتماعية وسلم بها. ولكن هذه المصالح والأغراض نفسها ليست صواباً أو لا خطأ، اللهم إلا بالإشارة إلى بعض المصالح الخارجية، التي لا توصف في ذاتها بأنها خير أو شر، ولكن المرء هو الذي يجعلها أحد الأمرين باعتباره هو.

وأما أرباب المذهب المطلق من علماء الأخلاق فإنهم لا يرون أن المصالح هناك يحس بها فحسب، ولكنه يجب أن يعتقد فيها وأن تطاع. فليس من الخير للصالح العام فحسب أن أحفظ العهد، ولكنه من الخير لي أيضاً أن أحصل هذه المصالح الاجتماعية ، ومن الخير للعالم أيضاً أن أكون ذلك الرجل. وكل من يعتقد أن هذا العالم عالم خلقي فلا بد أن يقول (كما قالت المرأة العجوز في القصة المشهورة من أن العالم يرتكز على

صخرة والصخرة على أخرى، وعندما سئلت ثانية على ماذا ترتكز تلك الصخرة قالت إنها كلها صخور فوق صخور حتى القاع) إن النظام الخلقي يعتمد إما على أوامر مطلقة وواجبة، أو على سلسلة من الواجبات[1].

والفرق العملي بين هذا النوع الموضوعي من الأخلاق وبين النوع الآخر فرق شاسع. فالعندي من الأخلاقيين، عندما يكون شعوره الخلقي مخالفاً لما حوله من حقائق، حري بأن يبحث عن انسجام بينه وبين البيئة بمحاولة التخفيف من حدة حساسيته الخلقية. وبما أن الحقائق الواقعية ليست خيراً ولا شراً في نفسها فمن الهين عليه أن يغير من ميوله واتجاهاته نحوها، أو أن يربت عليها لتنام بكل ما تيسر له من وسائل وسبل. فما الإذعان والتوفيق والتغير والدوران مع تغير الزمن وتقلبه وتسليم الضمير وخضوعه إلا اسماء، على هذا الرأي، مناسبة لأمثل الطرق التي يوجد بها الانسجام بين الحالات النفسية والحقائق الخارجية؛ وذلك الانسجام هو ما يعنيه بكلمة حسن أو خير. وأما المتمسك بالمذهب المطلق في الأخلاق فالأمر عنده بالعكس، فليس له أن يتطلب الانسجام بتضحية مثله عندما تتعارض مع البيئة. فإن مثله يجب أن تكون كما هي من غير تغيير ولا تبديل. فالمقاومة – إذن – والفقر والشهادة في سبيل مبادئه إذا ما دعت الحاجة – وباختصار – المصائب والشدائد، هي الأعياد والمواسم الحقيقية التي تتمتع بها عقيدته النفسية.

---

[1] وفي أي الحالين، كما سيبين بعد، لابد أن يرتكز الوجوب الذي يعتبره عالم الأخلاق فرضاً لازماً على إحساس أحد المفكرين الأخرين أو على إحساس جماعة منهم يخضع المرء لأوامرها وإيجاباتها.

وليس معنى هذا أن التناقض بين الرجلين يحدث كل يوم، إذ أن المدارس الأخلاقية تتفق كلها في المسائل العادية. ولا توضع عقائدنا للاختبار إلا في مسائل نادرة؛ وهنا تخفق قواعدنا العامة فنلجأ للإله. فلا يمكن أن يقال "إذن" أن السؤال "هل هذا العالم عالم خلقي" سؤال لا مغزى له، ولا تمكن البرهنة عليه لأنه يبحث مسائل غير محسوسة، فكل سؤال مليء بالمعاني، وكل إجابة تستلزم نحواً خاصاً من التصرف. وفي الإجابة عنه، يحق لنا أن نختبره كما يختبر العالم الطبيعي فرضاً من الفروض. فالعالم الطبيعي يستنبط من الفرض فعلاً تجريبياً هو (س) مثلاً ويضيفه إلى حقائق (م) الموجودة بالفعل. فإذا كان الفرض حقاً تناسبت (س) التي أضافها الحقائق الموجودة فعلاً، وإن لم يكن الفرض حقاً كان هناك تناقض وتضارب. فنتائج الفعل هي التي تعضد تلك الفكرة التي نشأ هو عنها أو تنقضها. كذلك الشأن هنا: فلا يتضمن البرهان على أن العالم خلقي أكثر من أنك إذا تصرفت على فرض صحة ما تعتقد، فسوف لا تتناقض نتائج أفعالك وتصرفاتك مع نظريتك بل ستنسجم انسجاماً كلياً مع مجرى الحوادث والتجارب، وسوف تحدث التجارب المستقبلة على غرارها، أو على الأقل سوف تشرحها شرحاً وافياً من غير أن تضطرك لأن تغير شيئاً من جوهرها.

وإذا كان هذا العالم عالماً خلقياً في ذاته فإن كل ما أقوم به من أفعال، وكل ما أبني عليه من آمال، يميل بي تدريجياً ويقربني شيئاً فشيئاً نحو كمال الاحتباك والانسجام مع الحوادث الموجودة بالفعل. فتنسجم (س)

مع (م)، وكلما طالت مدة حياتي، وكلما ظهرت نتائج أفعالي، نما الشعور العام بالرضا والطمأنينة.

ولكن إذا لم يكن في ذاته أخلاقياً، وقد افترضته خطأ كذلك، فستضع مجريات الحوادث العراقيل في طريق الاعتقاد، ويصبح من العسير التعبير عنه والبرهنة عليه، وسوف يلجأ المفترض إلى دوائر من الفروض مرتكزاً بعضها على بعض لتعطي تلك القضايا المتضاربة مظهر الانسجام والائتلاف؛ ولكن لا بد أن يخفق هذا الملجأ في النهاية.

ومن ناحية أخرى، إذا افترضت أن هذا العالم عالم غير أخلاقي، فكيف وأنى لي البرهان على ذلك؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا بأن تدع الميول الأخلاقية هادئة وغير حادة، فلا تعتقد أن هناك واجباً يتعلق بما يدعي المسائل الخلقية؛ وإذا ما وجدت بعد ذلك أن من العسير إرضاءها تركتها وأهملتها؛ وبذلك، وبرفضك أن تنظر إليها نظرة جدية، يمكنك أن تتعامل مع حقائق الحياة بنجاح. وتكون خير كلمة حكيمة هنا هي "كله غرور في غرور". وعلى الرغم من أنه قد يكون هناك ما يدل على الجد في بعض الحوادث فإن كل من ينظر إليها بشيء من الشك والاستخفاف واجد أن النتائج العملية لفروضه الأبيقورية[1] تبرهن على صحة نظريته، ولا تنجيه من الآلام والمتاعب فحسب، ولكنها تقدر من حكمته وبعد نظره أيضاً. ولكن الذي يراغم حقائق الحياة، ويقوي من إيمانه بأن هناك

---

[1] نسبة لابيقور زعيم المدرسة الإغريقية المشهورة. والنظرة المشار إليها هنا هي نظرة الاستخفاف والتهاون بحدثان الدهر، والتسليم بكل ما تأتي به الأيام وقبوله بكثير من الرضا.

أشياء تتصف بحسن ذاتي ويجب أن تكون، ويرفض القضية الصادقة التي ترى أن وجود أي حقيقة من الحقائق لا يغير من نهاية هذا العالم وحقيقته، فإنه سوف يجد نفسه مخيب الأمل ومبلبل الفكر ومضطرب النفس بسبب ما يحيط به من حقائق خارجية؛ وكلما زادت التجارب وكثرت زادت حسرته وفجعت خيبته في آماله، وظهر قصياً عن ذلك التوفيق والانسجام الذي قد يحظى به أحياناً كثير من المصائب النسبية والأحزان.

إن التخدير هو شعار الشك الأخلاقي، وأما القوة والحيوية فهما سر رجل الأخلاق وشعاره. فيقول الأخير، قلدني فيما أرى، وستبرهن نتائج عملك على صحة مذهبي وصحة تقليدك، وتبين لك أن الأشياء جد لا هزل فيه وستظل هكذا أبدا. ويقول الأبيقوري، اتبعني فيما تعمل، وسوف تريك النتائج أن الجد ليس إلا سحابة غاشة ولوناً صناعياً لعالم عديم الشأن قليل الأهمية، إنك وإن كل ما تفعل، وإن كل الأشياء، لمظروفون في ظرف واحد، طابعه غرور في غرور.

إنه مما يلاحظ أنني أتحدث هنا مفترضاً أن البرهنة على النظرية يمكن أن تكون في حياة الفيلسوف الذي ارتآها، وكان ذلك رغبة مني في التخفيف، ولكنه من البين أن هذا غير صحيح؛ لأن النظريات لا تزال يواجه بعضها بعضاً، ولا تزال الحقائق الخارجية تشهد للجميع. فالأحرى بنا، في موضوع مثل هذا، أن نتوقع أن تجارب النوع الإنساني كله لا بد أن توجد البرهان، وأن الشواهد لا تكمل، لهذا، حتى يأتي الكمال النهائي للأشياء، وحتى يقول آخر إنسان آخر كلمة، وحتى يكون قد قام بنصيبه

في تحديد صفات (س) التي كانت لم تكمل بعد. وعندئذ يتم البرهان ويكمل؛ وعندئذ يعلم يقيناً إذا كانت (س) الرجل الأخلاقي قد سدت الثغرة التي منعت (م) من أن تكون وحدة متناسقة منسجمة، أو إذا كانت (س) اللا أخلاقيين هي التي أوجدت الضربة القاضية والحركة الأخيرة التي كان محتاجاً إليها لتجعل (م) تبدو غروراً، كما أنها في ذاتها غرور.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، أفليس من البين أن حقائق (م) إذا أخذت بنفسها لا تكفي للبرهنة سلفاً على نتيجة فعلي في هذه الناحية ولا في تلك؟ إن فعلي هو المكمل الذي يظهر، حين يكون مناسباً أو غير مناسب، تلك الطبيعة الكامنة في الأشياء التي ينطبق هو عليها. وقد يشبه العالم بغلق لا يمكن أن تعرف النظرة المجردة طبيعته الذاتية وتبين أهي أخلاقية أم غير أخلاقية. وقد حكم علينا أرباب المذهب الوضعي لأنهم يمنعوننا من أن نفترض فروضاً حوله أن نظل جاهلين بطبيعته، لأن الأدلة الموضوعية التي ينتظرونها لا يمكن أن تأتي ما دمنا في حالة سلبية وغير باحثين عنها. ولكن الطبيعة قد قدمت لنا مفتاحين لنختبر بهما هذا الغلق.

فإذا اختبرنا المفتاح الأخلاقي ووجدناه مناسباً فإن الغلق يكون غلقاً أخلاقياً، وإذا ما اختبرنا الآخر وظهر مناسباً فإن الغلق لا يكون غلقاً أخلاقياً. وإني لعاجز كل العجز عن أن أرى برهاناً آخر أو شاهداً غير هذا. ولا شك أن تضامن الأجيال المتعاقبة ضروري لاستنباطه. وتضامن النوع الإنساني في هذه المسائل أمر واضح ومفروغ منه. غير أنه يجب أن يلاحظ أن اختيارنا الفعلي جزء مشروع من أجزاء تلك العملية، وأنه من

حقنا، ونحن رجال، أن نختبر أحد المفتاحين، وأن نختبر المفتاح الذي نؤمل فيه أكثر من غيره. فإذا كانت البرهنة لا توجد قبل الفعل، وإذا كنت حين الفعل مخاطراً بالضرورة وجائزاً على الوقوع في الخطأ، فكيف يستبيح رجال العلم لأنفسهم أن يرموني بالسذاجة وسرعة التصديق، مادام منطق الحالة يستدعي ذلك؟ وإذا كان هذا العالم عالماً أخلاقياً، وإذا كانت أعمالي تجعلني عنصراً من العناصر المقررة لمصيره، وإذا كان الاعتقاد حيث يمكن الشك عملاً أخلاقياً شبيهاً بتحيزك لجانب لم يعلم بعد أنه الجانب المنتصر- إذا كان كل ذلك صحيحاً، فكيف يصح لهم أن يتألبوا علي ويناقضونني في أعمق وظيفة لوجودي وأتمها بذلك الطلب الجنوني الذي يقول أنه لا يصح لي أن أدير الدفة لا بيدي ولا برجلي، بل يجب أن أبقى في شك أبدي؟ ولكنا قد رأينا أن الشك نفسه قرار من ناحية عملية، وقد يفوتنا، بالشك على الأقل، ذلك الخير الذي قد نجتنبه بالانحياز إلى الجانب المنتصر.

على أن هناك ما هو أكثر من هذا، فقد يكون محالاً من ناحية عملية أن تميز بين الشك وبين السلب الحقيقي. فإذا رفضت أن لا أكون سفاكاً للدماء لأني أشك في أنه ليس قتلاً مشروعاً ومبرراً فإني مغرى بالجريمة وشريك في ارتكابها، وإذا رفضت أن أفرغ الماء من السفينة حينما أتى إليها وهي في اليم لأني أشك في ثمرة ذلك المجهود فإني بذلك عامل من عوامل إغراقها، وإذا كنت على حافة جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة، فإني متجاهل ما أنا فيه من مخاطر. وكل من يلزم نفسه بأن لا يكون سريع الإيمان بالله، وبالواجب الخلقي وبالحرية والاختيار وبالخلود، فإنه لا يمكن

تمييزه عن من ينكرها حقاً. والشك في المسائل الأخلاقية صنو لإنكارها. وكل ما لا يشهد لشيء فإنه ولا بد شاهد لضده. وليس هناك في الكون من محايد حول هذه المسائل. وسواء أكنا نظريين أم عمليين، وسواء أكنا منغمسين أم مبتعدين، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته، فإنا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو لذاك.

ولكن على الرغم من أن هذا في غاية من الوضوح والجلاء، فإن آلافاً مؤلفة من قراء المجلات الأغرار تقف مكتوفة الأيدي وجلة في خضخاض من نفي تعلموه من سادتهم وقادة أفكارهم. وكل ما تحتاجه تلك الجماعة لتكون حرة جريئة ومتمتعة بحقوقها الطبيعية هو أن ترفض تلك الموانع المتعنتة والعقبات الطارئة. وكل ما يريده القلب الإنساني هو أن تتاح له الفرص.

ولا شك أن يرضى بالتنازل عن اليقين في المسائل العامة، وإذا ما سمح له أن يشعر بأن له ذلك الحق الطبيعي من المخاطرة أين شاء وكيف شاء، وهو ذلك الحق الذي لا يمنعه إنسان عنه في المسائل العملية التافهة. وإذا كنت في هذه الصفحات الأخيرة قد نجحت في قرض–كما فعل الفأر في القصة الخرافية – بعض خيوط الشبكة السوفسطائية، التي بدت من قبل ذات عقد متينة وخيوط قوية، فإني أكون قد ربحت ربحاً يزيد على ما تحملت من آلام ومتاعب.

والآن لنلخص نتائجنا نقول، لا يمكن لفلسفة أن تحوز قبولاً عاماً وأن تعتبر معقولة إذا لم تحدد المستقبل والمترقب ولو تحديداً إجمالياً، وإذا لم تتوجه إلى تلك القوى الطبيعية الكامنة فينا التي نجلها ونقدسها. ولأن الاعتقاد أحد تلك القوى النفسية لا بد أن يبقى عنصراً ثابتاً من عناصر البناء الفلسفي، وخاصة، لأنه يحمل معه، في كثير من الحالات، براهينه. ولكنه من غير الطبيعي أن تنتظر موافقة إجماعية في مثل هذه المسائل النظرية، على الرغم من وضوحها.

فلا ينبغي للفلسفة المطلقة أن تكون محصورة في قواعدها، وضيقة في وضعها قواعد للتفريق بين الزندقة والمحافظة، ولا بد أن تترك مكاناً تلجأ إليه النفس الضيقة الخبيثة حينما تبغي التخلص من الدقة والحذلقة، وتريد أن تعتقد كما تشاء، وتحت مسئوليتها هي؛ وكل ما يمكن أن يفعل هنا هو أن نعين الموضوعات التي تدخل ضمن دائرة هذا الاعتقاد.

الأعمال العكسية والإيمان بالله [1]

يا أعضاء معهد القسيسين:

دعوني اعترف لكم بما يساورني من خجل وحياء حين أقف الآن بين أيديكم. حقاً، إنني لم أقبل دعوة جمعيتكم، عندما وجهت إلى بعد انتهاء الاجتماع الماضي، إلا كما يقبل كثير من الناس التحدي؛ إنهم لا يقبلونه رغبة منهم في الكفاح، ولكن حياء من الرفض؛ ولأنني أشتغل بمهنة التدريس في دائرتي الضيقة المحدودة، شعرت بأنه قد يكون من الجبن ألا أجابه المحنة الشديدة التي قد يتعرض لها المدرسون، ألا وهي التدريس للمدرسين. ولكن من حسن الطالع أن مدة الاختبار سوف لا تتجاوز الساعة الزمنية؛ ولي مع ذلك كثير من العزاء حين أتذكر نظم (جويث) الذي يقول، "في مواجهة أهل المعرفة السلامة مهما يكن من شأن الظروف والملابسات"؛ وذلك لأنهم، على الرغم من أن إرضاءهم يستدعي مجهوداً شاقاً، يدركون صعوبة الموضوع، ويفقهون بسرعة عندما يصيب المرء الهدف.

ولما كنت عندما جاءتني الدعوة مدرساً لعلم وظائف الأعضاء، فقد افترضت أنكم تتطلبون مني أن أنفحكم بنفحة من رياح آخر النظريات التي تهب على ذلك البحر الخضم المرتطم. ولست أعرف من بين الأمارات

[1] محاضرة ألقيت عام ١٨٨١ في معهد القسيسين الموحدين من النصارى.

الواضحة التي يتميز بها هذا العصر ما هو أقوى من رغبة رجال الدين الحادة في أن يساهموا في الحياة العلمية بأكبر نصيب وأن يستمعوا للعلماء فيما يقولون وفيما يستنتجون حول المسائل الكونية، وإنني اعتقد أنه إذا اقتبس المرء من نظريات دارون أو من نظريات هوملولتز فإن احتمال الإصغاء إليه يكون اليوم أكثر منه إذا ما اقتبس من نظريات Schleiermacher أو من نظريات كليردج Coleridge، وأعتقد أيضاً أنني لو أحضرت أمامكم ضفدعاً وتحكمت فيه فجعلته يمثل دوره الفسيلوجي لحزت منكم قبولاً وثقة واحتراماً تجعلكم تصغون إلي بكثير من الانتباه فيما بقي لي من الزمن، ولست الآن بمناقش قيمة ذلك النفوذ العلمي وبعد الصيت اللذين يتمتع بهما اليوم رجال علم وظائف الأعضاء. فإنهما إذا كانا مجرد سمعة حديثة، فلهما بلا شك أثر جميل؛ وتحديهما ممن ينتفع بهما ساعة تحدية يكون من الخرق بمكان.

لذلك لست الآن بقائل أكثر من أنه ليس من الضروري أن يكون آخر نسيم يهب من أفق علم وظائف الأعضاء أكثر الأنسام أهمية، فكثير من العمل الضخم الرحيب الذي أنتجته أو تنتجه كل عام معامل أوربا وأمريكا وقد يضاف إليها معامل آسيا واستراليا مقضي عليه سريعاً بالبطلان والإلغاء؛ ولقد مات فعلاً منه ما هو أكثر من هذا الكثير؛ وهو مع ذلك ليس فلسفياً ولا عاماً كونياً.

وما دام الأمر كذلك، فإنكم ولا شك تدركون وجهة نظري إذا ما تحدثت عن نظرية أساسية قد سبق أن برهن عليها برهنة قوية، وهي لذلك

ليست بالجديدة، وطلبت منكم أن تتحدثوا فيها معي علناً نجد بعض النتائج الجديدة التي تهمنا جميعاً.

وأعني بذلك نظرية الأعمال العكسية، وخاصة إذا ما أخذت بحيث تشمل كل الأعمال العقلية. ولا شك أنكم جميعاً تعرفون هذه النظرية، فلست بحاجة لأن أعرفها، وكل المثقفين يعرفون، ولو إجمالاً، ما هي الأعمال العكسية.

إنها لا تعني أكثر من أن كل ما نقوم به من أعمال لم ينشأ إلا عن عمل المراكز العصبية حين تفرغ ما فيها من طاقة، وليس هذا التفريغ الخارجي إلا أثراً لمؤثرات خارجية جاءت عن طريق أعصاب الحس. ولقد طبقت هذه النظرية أولاً على جزء يسير من أعمالنا، ولكنها عممت شيئاً فشيئاً، حتى أصبح كثير من علماء الفسيولوجي اليوم يرى أن الأعمال كلها، حتى الاختياري منها، من ذلك النوع العكسي باعتبار شروطها العضوية. فليس هناك من الأعمال ما لا يمكن إرجاعه عن قرب أو عن بعد إلى مؤثرات خارجية أثرت في عصب من أعصاب الحس. وليس هناك من الانفعالات ما لا يعبر عن نفسه تعبيراً مباشراً أو غير مباشر بحركة وعمل، اللهم إلا إذا كبت بانفعال عضوي آخر أقوى منه. وكل الأعمال المركبة الموجودة في تلافيف المخ، والمتناسبة مع تيارات التفكير، حد وسط بين الإحساسات الواردة المثيرة لها وبين الأعمال الخارجية الكابتة لما آثارها أولاً إن لم تكن مثيرة له.

إن المجموع العصبي مركب من ثلاث وحدات، لا يمكن أن تستقل واحدة منها عن الآخرين في الوجود. فلا يوجد الانفعال الحسي إلا ليوقظ مركز الأعمال الذهنية، ولا يوجد هذا المركز إلا ليتطلب الحركة النهائية. وهكذا فكل فعل هو رد فعل وتجاوب مع العالم الخارجي؛ وليست المرحلة الوسطى- مرحلة التدبر والتفكر، إلا مرحلة انتقال، أو إلا الجزء الأدنى لعروة قد اتصل طرفاها بالعالم الخارجي. فإذا لم يكن لها أصل في العالم الخارجي، أو إذا لم تؤد إلى نتيجة خارجية، فإنها تكون مخفقة في تأدية وظيفتها الجوهرية، وتكون إما مرضاً وإما خيبة وفشلاً. وإن تيار الحياة الذي يجري فينا ليعطي آذاننا وأعيننا قوتها وحيويتها قد قصد به أن يجري في أيدينا وأفواهنا وأقدامنا أيضاً ليعبر عن نفسه في الخارج في حركة. وليس هناك من قيمة للأفكار الذهنية التي تثار فينا إلا تحديد الاتجاه وتبيين العضو الذي ينبغي أن يتحرك في الحالة الراهنة ليؤدي ما هو خير للمجموع كله.

وباختصار، تتحكم الدائرة الاختيارية من طبائعنا في كل من طبائعنا الإدراكية والوجدانية، أو بعبارة أوضح، لا يوجد كل من الإدراك الحسي والعقلي إلا من أجل الفعل والحركة.

وإنني لعلى يقين بأن تلك النتيجة هي إحدى النتائج الجوهرية التي تميل نحوها البحوث الفسيولوجية الحديثة. وإذا ما سئل ما الذي قدمه علم وظائف الأعضاء من خدمات في الأيام الأخيرة للبحوث النفسية فإن كل متضلع فيه لا بد أن يقول، إن أثره لم يتبين واضحاً قوياً إلا في الأمثلة

الغزيرة، وفي البرهنة الواضحة، وفي تدعيم هذه الناحية العامة الشاملة من وجهة النظر.

لذلك أسألكم أن تبحثوا عن كل ما يمكن أن يتضمنه ذلك العمل العصري الجليل من نتائج ذهنية. فلا شك أنكم تعلمون أنه قد تحكم فعلاً في كل البحوث النفسية الحديثة؛ ولكني أحب أن أذهب خطوة أبعد من هذه وأقول: هل يمكن أن يمتد ذلك الأثر، فيتجاوز حدود البحوث النفسية، وينتظم علم اللاهوت؟ ذلك هو الموضوع الذي أريد أن أطرقه، وهو علاقة الأعمال العكسية بالقول بوجود الله.

لسنا أول من طرق هذا الموضوع، فقد كان هناك كتاب كثيرون يرون أن الأعمال العكسية وكل ما يتصل بها هي التي تضرب الخرافات حول القول بوجود الله الضربة القاضية.

فإذا تصفحتم، مثلاً، كتاباً في علم النفس المقارن مثل (der Thierische Wille of G.H. Schneidier) فإنكم تجدون فيه – بين العلاج الطريف الذي عالج به المؤلف موضوعه – هجوماً ألمانيا عنيفاً جاء على غرة وفي أمكنة غير منتظرة ضد انحطاط علماء اللاهوت وسقوطهم، وبياناً بأن الأعمال العكسية، من حيث إنها تطلب للانسجام مع البيئة، تناقض القول بوجود قوة عقلية خالقة. ولقد كان هناك زمن لا يزال يذكره الكثير منا كان يبرهن فيه على وجود الإله بوجود الأعمال العكسية

وبالانسجام بين العضو والعالم الخارجي. وأما الآن فقد برهنت هذه على عدم وجوده. وقد تدور الدائرة فتبرهن ثانية على وجوده.

لا أريد الآن أن أدخل في موضوع جدلي حول وجود الله، بل لا بد لي من أن أتخذ مكانة أكثر تواضعاً من تلك المكانة، وأحصر مطامعي وآمالي في محاولة تبيين أن الإله هو نوع من الكائنات، الذي إذا وجد فعلاً لا بد أن يكون أكثر الموضوعات الممكنة مناسبة لأن تدركه عقول مثل عقولنا على أنه أصل لهذا العالم ولما فيه. وبعبارة أخرى أريد أن أقول إن بعض الطبائع الخارجية عنا المتصفة بكل ما ينبغي أن يتصف به الإله من صفات لا بد أن تكون الموضوع المطلق المعقول في ذاته والذي يتمكن العقل الإنساني من إدراكه. وما دام العقل الإنساني هو ذلك المركب الثلاثي من انفعال ومن عمل عكسي ومن تجاوب الذي افترضناه سابقاً، فإن ما هو أقل من الإله لا يكون معقولاً له، وما هو أكثر منه يكون محالاً.

وهكذا فللقول بوجود الله، بقطع النظر عن الأدلة الخارجية، مكان طبيعي في نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين؛ ولهذا ضمن للفكرة البقاء والدوام؛ وكثيراً ما يكون الدوام والبقاء أمارة الحقية والصدق. وإن فهم أسرار الحياة وحل طلاسمها هو المعيار الكلاسيكي الذي يعرف به ما في الآراء من منطق ومن اتزان عقلي، وهو المركز الذي تنجذب إليه كل المحاولات العقلية؛ وقد يفرط بعض الناس فلا يصل إليه، وقد يفرط آخرون فيتجاوزونه؛ وهو وحده الذي يرضي كل الحاجات العقلية في مقاييسها العادية. فستكون الثمرة التي نجتنيها أولاً ثمرة سيكلوجية. وليس علينا إلا

أن نتصفح فصلاً واحداً من فصول التاريخ الطبيعي للعقل لنجد أن الإله قد يعرف هناك بأنه الموضوع الحقيقي للاعتقاد العقلي. وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية فهذا شيء آخر. فإذا كان موجوداً فمنه يتبين أن طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة. وأما وجود الانسجام أو عدم وجوده فمسألة فردية تدخل ضمن دائرة العقيدة الشخصية؛ لذلك سوف لا أتعرض لها هنا، فلست أريد أن أتجاوز وجهة نظر التاريخ الطبيعي، ولكني أحب أن أذكركم بأن لكل امرئ أن يشك في الانسجام بين طبيعته وقواه وبين الحقيقة الصادقة أو أن يؤمن به، وبأنه سواء أفعل هذا أم ذاك، فإنه لا يخاطر إلا بنفسه ولا يتصرف إلا تحت مسئوليته.

سأحدد قريباً المعنى الذي أقصده بالإله وبالقول بالإله، وأشرح النظريات التي أشرت إليها آنفاً عندما تحدثت عن أن المرء قد يتجاوز واحدة وقد لا يرقى إلى أخرى.

ولكن دعونا نقف قليلاً لنتدبر معنى ما اسميته نظرية الأعمال العكسية للعقل، لنتأكد من أننا قد أدركناها على كنهها وحقيقتها قبل أن ننتقل إلى نتائجها التي أريد التحدث عنها بوجه خاص. فلست متأكداً من أن مرماها قد فهم تماماً حتى بهؤلاء الذين أذاعوها وتحمسوا لها. فلست متأكداً، مثلاً، من أن من يقول بها من علماء النفس يدرك أنها تؤدي به حتماً إلى القول بأن العقل في جوهره آل غائية وميكانيكية. يعني أن القوة الإدراكية والنظرية للعقل– الدائرة الوسطى منه – لا تؤدي وظيفتها إلا من أجل غايات وأغراض لا توجد في عالم الآثار الحسية، التي تصل إلينا عن

طريق الحواس، وأن الذي يوجدها هو وجداناتنا وشخصياتنا العملية معاً[1]. فهي تحول عالم الآثار الحسية إلى عالم آخر مخالف له كل المخالفة، إلى عالم الإدراك العقلي؛ ولا توجد عملية التحويل هذه إلا لتخدم ناحية واحدة، وهي طبيعتنا الاختيارية. فإذا أزلت تلك الطبيعة الاختيارية والأغراض الذاتية الخاصة والاختيار الخاص، وحب آثار معينة دون أخرى، وحب أشكال أو أنظمة خاصة، لم يبق هناك في النفس من البواعث ما يدعو إلى تنسيق التجارب الأولية وتنظيمها.

ولكن لا محيص لنا من هذا التنظيم وذاك التنسيق، لأن لنا تلك الطبيعة الاختيارية الدقيقة المحكمة. وإنه لمن البين أن جزئيات هذا العالم تأتي لكل واحد منا في نظام مضطرب، وغريب بالنسبة لميوله الفردية وأغراضه الشخصية، فلا يكاد يدرك كنهه أو يعلم ما هو؛ وعليه بعد ذلك أن يهدم ذلك النظام هدماً، وباستخلاص ما يعنيه منه، وربط ما يستخلص بأشياء أخرى يعتبرها مشابهة له، يمكنه أن يكون سلسلة من النتائج أو من الميول، ويمكنه أن يتنبأ بوقوع بعض الممكنات المستقبلة ويستعد لمواجهتها، ويمكنه أخيراً أن يتمتع بالبساطة والانسجام بدل الاضطراب والتشويش. أفلا تكون مجموعة تجاربكم الواقعية، إذا ما أخذت الآن وضم بعضها إلى بعض بلا تحيز، صورة عليا من التشويش والاضطراب؟

---

[1] اقرأ بعض الملاحظات على تعريف Spencer للعقل في Jaurnal of Speculative Philosophy لشهر يناير ١٨٧٨.

فلاحظوا حدة صوتي، والنور والظلام داخل الغرفة وخارجها، وصرير الرياح، ودقات الساعة، والإحساسات العضوية المختلفة التي قد تحسون بها الآن، فهل يمكنكم أن تكونوا من هذه الجزئيات كلا؟ أفليس من أمارة السلامة العقلية أنكم، على الرغم من إحاطة كثير من الأشياء بكم، لا تحسون منها إلا بالنذر القليل، وكأن جمهورها لا يوجد بالنسبة لكم وأن بعضاً منها مثل الأصوات التي أصوتها قد يستدعي من مخزون أدمغتكم شيئاً لا يمت إلى تلك الظواهر الحسية بسبب، ولكنه مناسب لأن يضم إليها ويجمع معها في وحدة بما نسميه التتابع العقلي المنطقي (تداعي المعاني وربط المعلومات)؟

وإنه لمن البديهي أن يقال أنه ليس لنا من القوى ما ندرك به النظام الخارجي كما تقدمه لنا الحواس. فالعالم الخارجي كما نحس به الآن موضوعياً هو مجموعة ما فيه الآن من كائنات وحادثات. ولسنا نقدر أن نفكر في كل هذه المجموعة. فهل يمكننا أن ندرك، مثلاً، التقاء أجزاء الوجود بعضها ببعض عند نقطة معينة من الزمن؟ فبينما أنا أتكلم الآن يزن ذباب، ويصيد طائر بحري سمكة عند مصب نهر الأمازون، وتسقط شجرة في مجاهل أدروتداك، ويعطس رجل في ألمانيا، ويموت حصان في تارتاري، ويولد توأمان في فرنسا، فما معنى كل هذا؟ هل يؤدي تقارن هذه الأشياء الزمني بعضها مع بعض ومع ملايين من أشياء أخرى منفصلة عنها إلى ربط منطقي بينها لتكون وحدة تسمى عالماً؟ ذلك اقتران مصادفي فحسب، وهو النظام الواقعي للعالم. إنه نظام لا نقدر أن نفعل نحوه شيئاً إلا أن نتخلص منه سريعاً. وكما قلت، نحن نمزقه إرباً: فنمزقه إلى تواريخ، ونمزقه إلى فنون

وعلوم؛ وعندئذ نشعر بالهدوء والطمأنينة. ونمزقه إلى آلاف من النظم ونتجاوب مع كل واحد منها متجاهلين الأخرى كأنها لا وجود لها.

ونكتشف بين جزئياته المتعددة علاقات لم تدركها الحواس، ونذهب أبعد من هذا فنعتبر قليلاً منها ماهية جوهرية ثم نتجاهل الباقي. نعم هي علاقات جوهرية وأساسية ولكنها كذلك لغرضنا نحن؛ والعلاقات الأخرى حقيقة واقعية مثلها؛ وغرضنا هو أن نفهم المستقبل ونعرفه. أو ليس مجرد الفهم والإدراك وتعرف المستقبل غايات ذاتية صرفة؟ إنها غايات ما نسميه علماً؛ ومعجزة المعجزات- المعجزة التي لم توضحها فلسفة بعد، هي أن ذلك النظام المحسوس يسمح لنفسه أن يعدل وينظم ثانية. إنه يقبل أن يشكل بكثير من أغراضنا العلمية والوجدانية والعملية.

لا ييأس كل من الرجل العملي والعلمي عندما يخفق، بل يحاول ثانية قائلاً: لا بد أن تخضع المحسات لي وأن تتحول إلى ما أبغيه من أشكال ونظم[1]. فهما يفترضان انسجاماً بين الإرادة وطبائع الأشياء، ولا يفعل اللاهوت أكثر من ذلك.

---

[1] "إن أي مقدار من الإخفاق في محاولة إخضاع عالم التجارب الحسية إلى قانون كامل من الإدراك الذهني، وفي محاولة إرجاع كل الحوادث واعتبارها حالات لقانون منطقي مطرد لعاجز كل العجز عن أن يزيل اعتقادنا في صحة مبادئنا. فنحن نؤمن كل الإيمان بأن الأشياء حتى ما يبدو منها كثير التعقيد والاضطراب لا بد أن يصاغ يوماً ما في قاعدة جلية واضحة. نحن نبدأ دائماً بالجديد؛ ولأننا نؤمن بأن الطبيعة لا يمكن أن تحرمنا دائماً من ثمرات جهودنا، فإنا نعزو إخفاقنا إلى أننا لم نتبع الصراط السوي في البحث عن مطلوبنا. ولقد نشأ هذا الإصرار عن اعتقاد أنه ليس لنا من حق في زعم أنه ليس في الإمكان أن نكمل نفوسنا وننجز أعمالنا. وبعبارة أخرى، إن الذي يدعم شجاعة

وعلى الرغم من إخفاق علوم الكلام في محاولاتها حتى اليوم، فإن نظرية الأعمال العكسية المتعلقة بالتركيب المخي لم يكن أمامها إلا أن تعترف بأن المحاولة نفسها، ولو لإيجاد الشكل والصورة، كانت هي القانون الضروري للعقل[2].

أما فيما يتعلق بالسؤال الذي سألته آنفاً: أي موجود يكون الإله إذا وجد؟ فقد دلت كلمة الله على كثير من الأشياء في تاريخ الفكر الإنساني، من الزهرة إلى المشترى إلى الفكرة التي يقول بها هيجل. ولقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية في هذه الأيام، أيام الفلسفة الوضعية، موضوعات مستحقة للتمجيد الذي لا ينبغي إلا لله.

وبذلك اعتبرت الموضوعات الوحيدة التي يجب أن نحترمها ونقدسها[1]. ومن الطبيعي أنه إذا كان لبحوثنا حول الإله قيمة فلا بد أن نقصد شيئاً أكثر تعيناً وتحديداً من ذلك؛ فلا يصح لنا أن نسمي كل موضوع نخلص له ونحترمه إلهاً، لأنه صادف أن استدعاء إخلاصنا عمل من

الباحثين ويقوى منها هو ما في مثلهم وأفكارهم الخلقية من قوة الإيجاب والإلزام" (; Sigwart Logik, bd. Ii., p, 23) ذلك وصف حق للروح العلمية. فهل تختلف في الجوهر عن الروح الدينية؟ وهل لأحد أن يتنبأ ويقول إن مظهراً خاصاً من مظاهر العقيدة سوف يصادفه النجاح وإن مظهراً آخر لا بد أن يكون نصيبه الإخفاق؟

[2] فيما يتعلق بتحوير النظام الحسي إلى عقلي محض اقرأ "فلسفة التفكير S.H. Hodgson".

[1] يقترح (هيكل) Haeckel في (der Monismus) أن الأثير العام هو الإله الذي يمكن أن يوفق بين العلم وبين عقائد رجال الدين.

أعمال الإله، فلا بد أن يتصف الإله بجانب هذا ببعض الصفات الذاتية الإيجابية والسلبية.

أما فيما يتعلق بكثير من صفات الله وبمقدارها وبعلاقة بعضها ببعض، فقد تعددت فيه الآراء وكثر حوله الجدل. ولكن طبيعة بحثنا تسمح لنا أن نعتبر كل ذلك غير ضروري الآن، وذلك لأن كل واحدة من الكيفيات التي يظهر بها نفسه لعباده، ومن مدى عنايته وقدرته وعلاقتهما بما لنا من حرية واختيار، ومن نسبة رحمته لعدله ومدى مسئوليته عن الشر، ومن علاقته الميتافيزيقية بعالم الحوادث: أهي عليا، أو جوهرية، أو مثالية– لأن كل واحد من المذكورات، ليس إلا من الموضوعات المذهبية التي ترجع إلى التفاصيل فلا تعنينا الآن. فكل من يماري فيها ويتحدث عنها يفترض وجود الصفات الجوهرية للإله؛ وذلك الموضوع بعينه، وتلكم الصفات الجوهرية هي الموضوعات التي نريد التحدث عنها.

فما هي تلك الخصائص الجوهرية؟ لا بد أن يتصور الإله، أولاً، أعظم قوة في العالم، ولا بد أن يتصور، ثانياً، شخصية عالمة مدركة. وليس بلازم أن تكون تلك الشخصية محددة في ذاتها تحديداً أكثر من التحديد المتضمن في تمسكنا بأي موضوع من الموضوعات العزيزة لدينا والمحببة لنفوسنا، والمتضمن في تعرفنا لميولنا نحو الموضوعات التي نعتبرها حقاً في نفسها وخيراً بطبيعتها. وإذا ما صح لنا أن ننظر إليه كشيء خارجي، فإن الإله يعتبر – ككل شخصية أخرى – موضوعاً خارجياً، مغايراً لشخصياتنا، ويعرض لنا وجوده الخارجي فنحس به وندركه. فيمكن أن

نعرف الإله، إذن، تعريفاً لا أظن أن أحداً يماري فيه، بأنه قوة عاملة مدركة مغايرة لقوانا، ولا تتوجه نحو ما هو خير فحسب، بل الخير مأخوذ في مفهومها أيضاً. ولقد كانت هناك محاولات شتى أريد بها إخفاء المعالم الأخرى لتلك الشخصية العليا عن إدراك النوع الإنساني، وكان هناك أيضاً كثير من التأويلات والشروح تبين كيفية معرفته لنا واستماعه لندائنا ودعائنا. وتدل بعض تلك المحاولات على وثنية وجهل؛ ولكن يعتبر بعض آخر منها أعظم محاولة عقلية قام بها العقل الإنساني ليظل حياً في تلك الحافة الحادة من الوجود حيث لا يعيش فكر أو حديث. ولكن الجوهر، على الرغم من كل هذه الاختلافات، واحد لا يتغير. ومهما يكن من مفارقة أو من توافق بين شخصياتنا وشخصية الإله فإنهما يتفقان في هذا: وهو أن لكل منهما قصداً فيما يفعل، وأن كلاً منهما يسمع نداء الآخر.

ومن هنا يمكننا أن نرى في الحال نتيجة وناحية من الارتباط بنظرية الأعمال العكسية للعقل. فلا بد لكل عقل ركب هذا التركيب الثلاثي من أن يتأثر بالموضوعات الخارجية التي تواجهه ولا بد له أن يحدد الموضوع أولاً، ثم يقرر نوع الفعل الإيجابي الذي يستدعيه حضوره ثانياً، وأخيراً، ينبغي له أن يتصرف حسب ما قرر.

فتتوقف مرحلة الفعل على مرحلة التعريف، وتتوقف هاتان المرحلتان على طبيعة الموضوع الخارجي، فإذا كانت الموضوعات المؤثرة موضوعات جزئية ومعروفة، فإن تجاوبنا معها يكون محدداً، وغالباً ما يكون غريزياً. أرى الأريكة فأتكئ عليها؛ وأرى هدوءاً في وجوهكم فأستمر في الحديث.

ولكن الموضوعات لا تبقى جزئية ومحسوسة، بل تصهر نفسها إلى مهايا عامة وتحول من نفسها إلى كل هو العالم؛ فيصبح الموضوع الذي يواجهنا، ويطرق باب عقولنا ليؤذن له بالدخول، العالم كله وماهيته وجوهره. فما هو وكيف أواجهه؟

وهنا يفيض طوفان من العقائد والنظم؛ فتوجد فلسفة وإنكار للفلسفة، وتدين وإلحاد، وشك وتصوف، وكيفيات انفعالية ثابتة وأهواء عملية، يأتي كل هذا فيدفع بعضه بعضاً؛ وذلك لأنه كله من التجارب الفطيرة التي أجريت لتجيب عن ذلك السؤال البالغ مداه في الأهمية. وترمي تلك العقائد والكيفيات والنظم إلى غاية واحدة، وهي المرحلة الثالثة– مرحلة العمل. لأنه ليس من بينها ما يكون المرحلة الأخيرة، فهي الجزء الوسط من المنحنى العقلي وليست نهايته. وإذا ما انتهى آخر نبض نظري فإنه لا يترك العملية العقلية كاملة. لأنه ليس إلا أمارة على اللحظة العملية التي لا تجد الدائرة العقلية راحتها إلا فيها.

ونحن نخدع أنفسنا بسهولة حول تلك المرحلة الوسطى، فنظنها أحياناً المرحلة الأخيرة، ونعجز أحياناً عن أن ندرك – بسبب التشعبات الضخمة في طول الهواجس والخواطر التي تملأها وفي تركيبها – أنه لا يمكن أن يكون لها إلا وظيفة واحدة، وهي التي أشرنا إليها آنفاً من تحديد الاتجاه الذي يجب أن نأخذه في حركاتنا التنفيذية.

فإذا لم أقل غير "كل شيء متاع الغرور" فإني أكون بذلك محدداً

لطبيعة الأشياء تحديداً يحمل معه نتائج عملية يقينية لا تقل شأناً عن النتائج التي تؤخذ من مؤلف ضخم حول العالم. نعم قد يبرز المؤلف نتائجه في تفصيل ودقة أكثر من القول، ولكن المهم في كل منهما أنه يدل على هذه النتائج. ولا يفعل التعريف المطول أكثر من الدلالة على النتائج، ولا يدل التعريف المختصر على أقل من ذلك. وقد يكون من الصواب أن يقال، إذا كان هناك تعريفان للحقيقة، وكانا يؤديان إلى نتائج واحدة فإنهما يكونان تعريفاً واحداً عبر عنه بتعبيرين.

وإنه لمن سوء الطالع أن وقتي من الضيق بحيث لا يسمح لي أن أستمر طويلاً لأعطي هذه النقطة ما تستحق من بحث وعناية؛ فسأفترض أنكم تسلمون بها من غير حاجة إلى جدل طويل، وأنتقل إلى المرحلة التالية من موضوعات حديثي. وهنا أيضاً اسألكم أن تعيروني كثيراً من الانتباه، لأنني سأمر على الموضوع بأسرع مما ينبغي له وأقول: كل ما يرضي العقل إرضاء كاملاً من نظريات – بقطع النظر عن كونه خطأ في نفسه أو صواباً – لا بد أن يخضع للشروط التي يفرضها العقل؛ فلا بد أن يدع العقل، على الأقل، حاكماً يقرر ما إذا كان العالم أهلاً لأن يعتبر عالماً منطقياً معقولاً أم غير منطقي. فليس كل ما يبدو موجوداً وواقعياً يكون في الواقع ونفس الأمر معقولاً ومنطقياً؛ فإذا لم يبد الواقع منطقياً فإنه يسبب للعقل متاعب مستمرة، ويظل العقل هكذا في تعب حتى يتمكن من إدخاله تحت قاعدة، أو من تأويله وشرحه على وجه مقبول. وإن بحث المعايير المنطقية وتحديد سلطان العقل وأوامره من هذه الناحية لبحث على غاية من

الأهمية، وإن كنت لست بقادر الآن على أن أتحدث عنه بالتفصيل[1] ولكنكم تسلمون لي هذا المقدار، وهو أن لكل دائرة من دوائر العقل الثلاث رأياً في الموضوع، وأنه لا يمكن أن تسود نظرية ما ما دامت تنقض الكيفيات الجوهرية لفاعليتها، وما دامت لا تدع لها مجالاً للعمل.

فبأي حق، إذن، يصح لكل فلسفة تأخذ موادها من دائرة واحدة من دوائر العقل الإنساني أن تدعي أكثر من أن تكون عقيدة لحزب من الأحزاب أو رأياً لطائفة من الطوائف؟ فهي إما أن تكون قد أسقطت ما نسميه بالحقائق الطبيعية وتأثيرها في النفس، وإما أن تكون قد تركت الدائرة المعرفة من طبائعنا النظرية مع كثير من التناقض، وكثير من عمليات التحويل التي لم تتم، أو تكون قد تركت إحدى قوانا الرئيسية الفعالة أو المنفعلة من غير موضوع تتجاوب معه أو تحيا من أجله. وكل عيب من هذه العيوب مانع لها من أن تحظى بنجاح كامل. فلا بد أن يكتشف أحد الناس النقص فيها يوماً ما، فيهملها، ويبحث عن فلسفة أخرى بدلها.

ولا أراني في حاجة لأن أذكر لرجال اللاهوت أمثلة موضحة لما أريد. وإنكم أنتم، أيها المناصرون لمذهب التوحيد في إنجلترا الجديدة، لقادرون على أن تقدموا لنا أمثلة كافية تحت العنوان الثالث أو الدائرة العملية، أمثلة مستقاة من البواعث التي حملتكم على ترك دين آبائكم من الأرثوذوكسية الكلوينية. وإن الإله الذي لا يقدم لنا إلا قليلاً ليكون موضوعاً لحبنا، وإن القضاء والقدر اللذين يأخذان من كل محاولاتنا ما فيها

[1] راجع "الميل العقلي نحو التفكير المنطقي" من هذا الكتاب.

من حماس وما لها من نتائج، لغير مقبولة عقلاً، لأنها تقول لأحب قوانا إلينا: ليس لك موضوع تتجاوبين معه أو تعيشين من أجله.

وكما أن هناك من بين مذاهب التألية مذاهب طال أمد بقائها أكثر من مذاهب أخرى، لما امتازت به من انسجام مع النواحي المنطقية والعملية، فإن مذهب التأليه نفسه لا بد أن يطول أمد بقائه عن العقائد الدنيا لهذا السبب عينه. وأما المذهب المادي ومذهب الشك فلا يمكن أن يحوزا قبولاً عاماً، ولو كانا على حق، لأنهما يحلان المشكلة حلاً لا تقبله الدائرة العملية من طبائعنا ولا تستريح إليه طبائعنا الإرادية وقوانا الفعالة؛ وهي التي تقف دائماً منتظرة بفارغ الصبر الكلمة التي تخبرها عن الكيفية التي تؤدي بها وظائفها على وجه يخدم المجموع، وتنادي قائلة: "ماذا أفعل؟" فتجيب اللا أدرية قائلة: "لا أدري"، ويقول المذهب المادي "تجاوبي مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض". يا له من فشل وخيبة! إنها إجابة تؤدي إلى فقدان العملية العقلية حرارتها، وبذا يعجز الجزء الوسط منها عن أن يشعل الطرف، وتنحل الدائرة قبل وصولها إلى الهدف، وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لها تفرغ فيه قواها؛ وتكون النتيجة إما هزالاً ومرضا وموتا، وإما أن تبقى الآلة العقلية كلها في شبه نوع من الحمى، بسبب التشنجات المقهورة والإثارات المكبوتة، حتى يأتي حل مناسب فيوجد منفذاً عادياً لتلك التيارات النفسية المكبوتة.

وإن مذهب التأليه أقرب الحلول إلى العقل وإلى الناحية العملية، فليس هناك من طبائعنا وقوانا الفعالة ما لا يتأثر به أو يخضع له، وليس

هناك من انفعال لا يثار طبيعياً بحسب أصله عنه. لأنه يغير ذلك الفراغ المميت الذي يشار إليه بضمير الغائب غير العاقل، فيصبح مخاطباً وحياً وعاقلاً يمكن أن يتعامل معه الإنسان. ولست الآن في حاجة لأن أضيع معكم وقتاً طويلاً في محاولة البرهنة على كمال انسجامه مع المطالب التي تفرضها الدائرة الثالثة للعقل على الدائرة الثانية منه.

فلابد لطبائعنا الإرادية أن تلزم الدوائر الأخرى للعقل أن تعمل لتنتج نتائج تقول بوجود الله. وكل نتائج عدا هذه لا يمكن أن يكون لها البقاء والدوام، بل لا بد أن تكون شيئاً مؤقتاً. ولا بد أن يبقى توازن ما دون مذهب التألية من نظريات متأرجحاً ومضطرباً، لأن الدائرة الثالثة للعقل تختفي حينئذ في الكمين متأهبة لأن تثبت حقها؛ فإذا ما سنحت لها الفرصة وبدا المبرر قفزت من مكمنها وضربت ضربتها وحولت الدائرتين الأخريين للشكل الذي يوجد فيه هدوؤها واستقرارها.

وإن السؤال الذي قد يسأل الآن، هل يمكن أن تؤدي الدائرتان الأولى والثانية للعقل دائماً إلى نتائج تقول بوجود الله؟

إن العمدة في الإجابة عن هذا السؤال هو التاريخ المستقبل للفلسفة، ولست أريد أن أطرق هذا الموضوع اليوم، لأنني أحببت أن لا أحيد عن وجهة نظر التاريخ الطبيعي، ولكن هنا نقطة واحدة مقطوع بها، وهي أن القوة النظرية تعيش دائماً بين نارين يجعلانها تعدل دائماً من قواعدها، ولا يسمحان لها أن تبقى لحظة واحدة في هدوء. فإذا ما سقطت

إلى نوع من التأليه بدائي ووثني وقصير النظر جاءت الدائرة الأولى للعقل بما معها من حقائق حسية وأزالت منها راحتها اليقينية؛ وإذا ما استسلمت كسلا لنوع من التوازن مع الحقائق الحسية المعتبرة في مظهرها الخارجي المجرد. ظهرت الدائرة العملية للعقل حاملة معها مطالبها، فتجعل ذلك الكنف مهاداً من شوك. وهي تسير على هذا النحو من جيل إلى جيل؛ فأحياناً توجد حركة تلق من الخارج، وأحياناً توجد حركة بسط ونشر من الداخل؛ ولا تفرغ الدائرة الثانية من العمل المضني، ولا تعفى، مع ذلك، من أن تأخذ القسط الوافر من الترتيب والتنظيم. فهناك اليوم مجموعة من حقائق جديدة، وهناك غداً أزهار لبواعث جديدة؛ وعلى القوة النظرية دائماً أن تقوم بعمليات التحويل؛ وهي لهذا تكاد تتقطع جهداً ومشقة، وخاصة لأن الحياة مستمرة النمو مع تركيب في دقة واتساع.

فانظر كيف قطعت نظرية النشوء والارتقاء أوصال خرق المومياء التي أتزر بها كل من الأكاديمية والفلسفة الإلهية الرسمية في فرنسا، وكيف يعمل الشباب المفكر هناك! وانظر كيف انهارت المدرسة الجافة – المدرسة التي تقول بارتباط التصورات – التي تحكمت فينا بالأمس تحت قيادة كل من (مل) و(بين) و(سبنسر)، أمام مدرسة أخرى أكثر منها مثالية، نشأت عن حاجات وجدانية أكثر إلحاحاً مما نشأت عنه الأولى، مع أنها جمعت نفس الحقائق التي جمعتها الأولى، ولكن في مجموعة أكثر انسجاماً وتناسقاً! وليس كل هذا إلا رسوا في مرفأ عام لذلك العالم المطلق المتصف بكل من الغنى الذاتي والموضوعي، والذي يلبس ثوب الإلهية، بقطع النظر عما قد يكون له من أوصاف أخرى.

دعوني هنا أقول كلمة رداً على ملاحظة تردد كثيراً من الجانب الذي لا يؤمن بالإله، إنهم يقولون: إنه من الدناءة والإثم بل أحط مراتب السقوط الخلقي أن تسمح للدائرة الثالثة من العقل أن تفرض مطالبها ورغباتها، وأن يكون لها رأي فيما هو حق أو باطل؛ بل ينبغي أن يقف العقل موقفاً سلبياً، وأن يبقى صحيفة بيضاء حتى تأتي الحقائق الخارجية فتسجل عليها تعاريفها، كما يسجل القلم القوس على الصحيفة. ولكن ذلك القول وأمثاله هو عندي أفقر الأقوال وأحقرها، وخاصة إذا ما صدر عن أشخاص يدعون أنهم من علماء النفس. إذ كيف يصح لهم أن يتحدثوا عن العقل كأنه يمكن أن يكون صحيفة بيضاء، من غير أن يتناقض ذلك الوصف مع ماهيته وجوهره؟ وكيف تسنى لهم أن يتحدثوا عن الإدراك الذهني كأنه يمكن أن يوجد لغير غرض غائي، أو ليبين لنا شيئاً آخر غير الانتقال من الحالات الحسية للأشياء كما نحس بها إلى حالات أخرى لها نريدها ونرغب فيها، ويتحدثوا عن العلم كأنه يمكن أن يكون غير غرض من أغراض الرغبة وعن العلوم الطبيعية، التي يقدسونها ويعتبرونها الشيء العقلي الوحيد الذي لم يلوث، كأنها يمكن أن تكون شيئاً آخر غير تحوير لنظام العالم الحسي وتحويله إلى نظام آخر يناسب العقل ويسره، كما تفعل النظريات المؤهلة سواء بسواء؟

ليست العلوم الطبيعية إلا فصلاً واحداً من أدوار الشعوذة العظمى التي تلعبها نوانا الإدراكية مع نظام الوجود، كما تمثله لنا الحواس. فهي تحول ذلك المستوى الميت والاستمرار الممل في عالم الحس إلى عالم آخر

فيه كثير من المفارقات الحادة والطبقات التي يخضع بعضها لبعض. والغرض من ذلك التحويل هو إرضاء رغباتنا وميولنا الذاتية.[1]

إنه لمن المشاهد أن العالم الحسي لم يوجد إلا من أجل ما فيه من عمل وحركة. وأن فرصتنا الوحيدة للوصول إليه هي العمل فيه؛ إذ لا نقدر على أن ندرك ومضة منه في حالته العذرية التي لا نكاد نتصورها. وليس طلبك من قوى الإنسان الذاتية أن تظل في حالة سلبية حتى تأتي الحقائق من خارج وتعبر عن نفسها إلا كطلبك من قدوم الحفار أن يبقى في حالة سلبية حتى يتم نحت التمثال من الحجر. فلا بد لنا من العمل، وليس لنا الخيار إلا في نوع النتائج أو في مقدارها.

وليس هناك من واجب في هذه الناحية إلا استخراج أغنى ما تسمح بع المقدمات من نتائج. ويوجد الغنى طبعاً في جهد الدوائر العقلية كلها وفي طاقتها. فلا يجوز أن تترك مسألة حسية من مسائل الدائرة الأولى وحدها في العراء، ولا أن تترك قوة من قوى الدائرة الثالثة مشلولة ومعطلة؛ ولا بد أن تبني الدائرة الثانية بينهما جسراً متيناً لا يعروه عطب. ولقد كان من الطبيعي أن يثير إهمال رجال اللاهوت الدائرة الأولى سخطاً وغضباً؛ ولكنه ليس من الطبيعي أن يسبب هذا الغضب إنكاراً كلياً للدائرة الثالثة.

---

[1] "وقت أن نعلم أن أفكارنا، كما يبحثها المنطق، تعتمد على إرادتنا أن نفكر، فإنه لا بد لنا من أن نسلم بأسبقية الإرادة حتى في الناحية النظرية؛ وليس آخر الفروض، الذي يجب أن يصاحب كل إدراكاتي الحسية، هو ما قال كانت Kant "أني أفكر" فحسب، ولكن "أنا أريد" أيضاً لا بد أن تتحكم في كل أفكاري. (Sigwart: Logik, ii. 25).

ولا يزال بعض رجال المذهب الوضعي ينادون اليوم قائلين: هنالك إله واحد مقدس، يقف في جلاله وعظمته بين أنقاض كل إله غيره وكل وثن– وهو الحقيقة العلمية– وليس له إلا أمر واحد وقول واحد، وهو أن عليكم أن تؤمنوا بالله، لأن الإيمان بالآلهة إرضاء للميول الذاتية، وإرضاء هذه يؤدي إلى الهلاك العقلي. ويظن أرباب الضمائر هؤلاء أنهم استقلوا بأنفسهم وحرروا عقولهم من تحكم ميولهم الفردية تحريراً كاملاً وأبدياً. ولكنهم في ذلك مخدعون.

إنهم لم يفعلوا شيئاً إلا أنهم قد اختاروا من بين ميولهم المتعددة الميول التي تنتج أبخس النتائج وأحطها قدراً بل أكثرها إقحالاً، وأعني بذلك مجرد عالم ذري، وضحوا بكل ما عدا ذلك من الميول[2].

إن الصفة الجوهرية، التي تميز الإنسان عن الحيوان، هي تلك الثروة الطائلة من الميول الشخصية؛ فلم ينشأ تفوق الإنسان إلا عن الكمية والكيفية الغريبة وغير الضرورية من رغباته وحاجاته المادية والأخلاقية والوجدانية والعقلية. فلو لم تكن حياته عبارة عن بحث وراء الكماليات، لما تمكن تمكنا لا يغالب فيه من الحصول على الضروريات. ومن هذا يستنتج أن حاجاته مما يوثق بها ويطمئن إليها؛ وعلى الرغم من أن حاجاته قد تبدو

---

[2] وكما كان يقول أسلافنا، "دع العدل يتم ولو أفنى العالم" فإن هؤلاء الذين لايؤمنون بالعدل المطلق أو بأي نوع آخر من أنواع الخير المطلق، لابد أن يقولوا، على غرار هؤلاء، دع العالم يفنى ليحيا العلم. فهل تجدون وثناً صنع في كهف أجمل من هذا الوثن؟ وإذا أردنا أن نقوم بتطهير العالم من الخرافات فلندع ذلك الوثن من الوجوب الصارم نحو العلم يذهب مع بقية الواجبات، وسيجد الناس فرصة طيبة يفهم فيها بعضهم بعضاً.

بعيدة الإشباع فإن القلق الذي تسببه هو خير قائد له في الحياة، كثيراً ما يقوده إلى نتائج أبعد من أن يراها الآن. فإذا هذبت من إفراطه وتجاوزه الحد، وسكنت من طيشه وقللت من ميوله، فقد أضعته وأفقرت منه. وأن الرغبة فيما يسميه المنطقيون "بقانون التقليل والتقتير"، الذي لا يعني أكثر من إدراك الكون بأقل عمل عقلي ممكن، إذا ما اعتبرت القانون الوحيد الذي ينبغي أن يتبعه العقل، لقيمة أن نعرقل نمو القوة العاقلة كما تعرقل تقدم كل من الشعور والإرادة. ولا شك أن النظرية العلمية، التي تفسر العالم بمجموعة من الذرات، ترضي هذه الرغبة إرضاء بديعاً.

ولكن إذا ما تمكن الدين العلمي المحض من خنق كل الرغبات الأخرى وإزالتها من نفوس جماعة من الجماعات، وتمكن من إقناع أفرادها بأن القوانين المنطقية تقتضي تطهير الذهن من كل فكرة لا تمت إلى التركيب العلمي بصلة، إذا ما تمكن العلم من ذلك، فإن تلك الجماعة ستسقط حتماً إلى الرغام، وتصبح طعمة لجيرانها، الذين هم كثر منها ثروة عقلية، كما غدت فصيلة الحيوانات طعمة للإنسان.

لست أخشى على النوع الأنجلوسكسوني من هذا السقوط، فإن رغباته الأخلاقية والوجدانية والعملية تكون مجموعة من الكثافة والضخامة بحيث يستعصي حصدها على أي موسى قد أشحذت حتى اليوم من أمواس أوكام Occam[1]. ولا يكون أرباب تلك الموسى بيننا أكثر من

(1) هو وليم أوكام أحد مشاهير علماء انجلترا في القرن الرابع عشر (١٣٠٠- ١٣٤٩).

فرقة؛ ولكن عندما أرى أن عددهم أخذ في ازدياد، أو ما هو أدهى وأمر، عندما أرى أن قضاياهم السلبية تأخذ من السمعة وبعد الصين ما أخذته قضاياهم الإيجابية منهما في عقل الجمهور سلس القياد، فإني أشعر بأن العوامل التي تعمل لتحويل أفكارنا وآرائنا إلى آراء بدائية قد بدأت تصبح ذات قوة ومكانة، وهي لذلك تحتاج عملاً إيجابياً مضاداً. وعندما اسائل نفسي عن خير الأمكنة التي يمكن أن تصد منها غارة الغزو، فإني لا أجد خيراً من الجواب الذي تقترحه نظرتي داخل هذه الحجرة. إذ ان جماعة الموحدين هي أكفأ الجماعات لذلك العمل الضروري. فمن ذا الذي يقف ظهيراً ومدافعاً عن حقوق الدائرة الثالثة للعقل بقوة وحصافة غير هؤلاء الذين أظهروا من زمن بعيد مقدرة على الكفاح والجهاد في سبيل الدائرة الأولى له؟

فكما أنكم قد قطعتم في الماضي نياط التقاليد الكنسية الضيقة بإصراركم على أنه لا يجوز أن تترك الحقائق الحسية ولا النتائج العملية خارجة عن الاعتبارات الدينية، يمكنكم اليوم أن تظلوا مناصرين لكمال العقل ولتعدد نواحيه. وقد تنجحون أيضاً في إقصاء تلك القاعدة الضيقة، التي وضعتها التقاليد العلمية، وفي إلغاء كل تركيب يزعم أنه لا يعتبر تلكم الأشكال من الوجود، تلكم الروابط من الحقيقة، التي لا سبيل لنا إلى

كان أحد الأشخاص البارزين في الخلاف الذي وقع بين البابا و الإمبراطور، وكان يرى أن البابا لاحق له في السلطة الزمنية. وله مؤلفات في الفلسفة وفي الميتافيزيقي. وكان يرى أن الأجناس والفصول وما شابهها ليست لها ما صدقات ذهنية ولا خارجية، فهي ألفاظ ذات مفهوم ذهني فحسب ولكنها لا تصدق على شيء ما.

إدراكها في الوقت الحاضر غير ميولنا الفعالة والمنفعلة. ولقد سمعت مرة من يقول أن مذهب التوحيد ليس له اليوم نماء وازدهار، بيد أني لا أجد ما يصدق هذا القول.، ولكن إذا كان ذلك حقاً، فقد يكون سببه أنه قد وصل الغاية التي يرجوها.

وإذا ما قدر لكم أن تقودوا بنجاح في علم التأليه كما نجحتم في علم الكلام، فسيختفي لقبكم الخاص، كموحدين، من أفواه الناس، ويكون عملكم قد تم وتكون رسالتكم قد أديت. ولكن أمامكم عملاً كثيراً ينتظركم على جانبي الطريق قبل أن تدركوا ذلك اليوم البعيد.

والآن دعونا ننتقل إلى مرحلة أخرى من مراحل بحثنا، وهي أننا قلنا آنفا إننا مضطرون لأن نعتبر أن الإله هو الموضوع الطبيعي للاعتقاد العقلي، لأن كل نظرية تؤدي إلى موضوع أقل من الإله لا يمكن أن ترضي المنطق أو تشبع العقل، إذا أخذت كلمة المنطق بمعناها الكامل ووضعها الصحيح؛ بينما أن كل نظرية تذهب أبعد من الإله تكون أمراً محالاً في نظر العقل، ما دام العقل الإنساني مركباً على النحو الثلاثي العكسي الذي تحدثنا عنه سابقاً. وقد فرغنا الآن من الشطر الأول من رسالتنا، وعرفنا أن المذاهب المادية ومذاهب الشك وكل ما هو أقل من مذهب التأليه غير مقبولة عقلاً، لأنها ليست بواعث كافية وليست ملائمة لطبيعة الإنسان العملية. وعليَّ الآن أن أبرر الشطر الآخر من الرسالة.

لا شك أن بعضاً منكم قد وقع في حيرة واضطراب حين سمعني أتحدث عن بعض النظريات التي تحاول أن تذهب إلى حد أبعد من الإله،

وأن تتجاوزه وتزيد قيمة عنه؛ فلا محيص الآن من شرح ذلك. قد قلت عندما كنت أحدد صفات الله الجوهرية أنه شخصية خارجة عنا ومغايرة لنا، فهو قوة مغايرة لقوانا. فمحاولة الذهاب أبعد من هذا الحد هي محاولة التغلب على تلك التثنية الناشئة عن المقابلة بينه وبيننا نحن الذين نؤمن والالتجاء إلى نوع من التوحيد بينهما. فإذا كان ما هو أدنى من مذهب التأليه من نظريات يعتبر الله، حين ينظر إلى العالم، في المرتبة الثالثة ويشير إليه إشارة الغائب غير العاقل، وإذا كان مذهب التأليه يشير إليه إشارة المخاطب العاقل، فإن النظريات الأخرى تحاول أن تدثره بدثار الشخص المتكلم وتجعله جزءاً منه.

وإنني أحس بأني قد بدأت الآن أطأ أرضاً ذات شقوق وثنايا حادة يخشى منها أن تبتر الحقائق وتشوهها. فقد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الإله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به وحدة واتحاداً معه، وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التأليه. ولكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسي وبالاتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلافات عن أي نوع آخر من أنواع الاتحاد في الجوهر. إذ لا يزال الموضوع هنا الذي هو الإله والذات المدركة الذي هو أنا شخصيتين متمايزتين. فلا يزال هو موجوداً خارجاً أحس بوجوده خارجاً؛ وأعلى درجة من الاتحاد معه تكون في نفس الوقت أعلى مرحلة من الشعور بأنني وأنا حقيقة موجودة، أختلف كل الاختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلالاً.

ويبدو لي الآن أن النوع الوحيد من الاتحاد بين الخالق والمخلوق

الذي يقول به مذهب التأليه الحق هو هذا النوع الشعوري العملي؛ وهو ناشيء عن تلك الحقيقة التجريبية التي لا يعتريها تغير، وهي أن الذات المدركة وموضوعها أمران متمايزان أبداً ويجب أن يظلا كذلك. وأما كيف لقوتي العاقلة وقوتي الإرادية اللذين يغايران قوى الإله أن يدركاه ويقفزا لمقابلته، وكيف تأتي لي أن أكون متمايزاً عنه، وكيف تهيأ للإله نفسه أن يوجد؟ فهذه مشاكل ليس لها من حل، وسوف لا تجد لها من حل عند المؤلهة. ويكفي المرء منهم أن يعرف أنه نفسه موجود، وأنه يحتاج الإله، وأن هناك وراء هذا العالم إلهاً أزلياً أبدياً، وأنه يسمع نداءه واستغاثاته. وفي الإيمان بتلك الحقائق التجريبية من غير تفلسف أو نظر في مباحث الوجود، ومن غير فيض ميتافيزيقي، أو خلقي ليبررها أو ليجعلها مستساغة لدى العقل وفي السعادة الناشئة عن مجرد الاعتراف بها موجودة، توجد طمأنينة المرء وقوته التي يرغب فيها، وتتفتح له أبواب طوفان الحياة على مصراعيها فتمر منها التيارات بقوة وبشدة.

وأريد الآن أن أنبهكم بنوع خاص إلى الناحية التجريبية من مذهب التأليه، وإلى ما فيه من طهارة نظرية ومن اعتدال. بيد أنه يجب أن نلاحظ أن المرحلة العليا التي يصل إليها المتصوفة من المؤلهة ليست في اختراق حجب أسرار النفس وأسرار الفرد المعبود، وفي التغلب على التثنية بأي فعل من أفعال العقل، ولكنها إهمال مثل هذه المحاولات. إذ ليس أمامهم مشكلة ما، لأن المشكلة تختفي عن نظر الاتجاه الذي يرفض أن يلاحظ مثل هذه الصعوبات النظرية التافهة. فإذا حصَّلت ذلك "السلام مع الإله الذي يعلو عن الإدراك والفهم"، اختفت مشاكل محاولة الفهم، واستراح

المتفيهق من شبهاته وريبه. وبعبارة أخرى، لم يقدم تصوف المؤلهة أو ذلك النوع من التأليه، الذي قد يبدو لأول وهلة مرتقياً عن تلك المغايرة الجوهرية بين الله والإنسان، في تلك الناحية النظرية المحضة، إلا قليلاً. وأن صورة عمليته في البحث هي صورة بحث الرجل العادي حين ينظر مسألة عادية من مسائل بيئته. فلا يلجأ كل من الرجل العادي ومن المؤلهة إلى الدائرة الثانية من عقله إلا بقدر ما هو ضروري ليبين نوع الموجود الحاضر الذي يواجهه. فيرى المؤله أن صفاته تناسب أن يتجاوب هو معها بفعل ديني، ثم يضع في ذلك الفعل كل جهوده وقواه. ونظرته الخارقة إلى حقيقة الحياة توصله إلى نتائج في غاية من الانسجام مع العقل، فلا يكون هناك مكان لأسئلة مثل لماذا، وكيف، ومن أين؟ إذ أن الدائرة الثالثة للعقل قد استنفدت كل ما في الدائرتين الأخريين؛ وتطرد السعادة الناشئة عن إدراك أن الحقيقة جعلت نفسها ما هي عليه كل تفكير وسؤال حول كيف تهيأ لها أن تصنع نفسها.

ولكن على الرغم من أن هذا المركز يبدو لكثير من العقول الإنسانية مركزاً متزناً من ناحية عقلية، فإنه ليس من العسير أن تجد بعض الاعتبارات التي تجعله يبدو قصير النظر، وخالياً من الروح العقلية. فإن ذلك القبول بسهولة لوجود حدود كثيفة تقف في سبيل مقدرتنا التفكيرية، وذلك الرضا بموجود نتحدث عن صفاته من غير أن نفقهها أو نحيط علماً بما وراءها، ولا يكون اتصاله بنا إلا عن طريق الوجدان، وأخيراً ذلك الرضا يمثل هذا النوع من التعدد من غير روية وتدبر، هو عدم ثقة بقوانا النظرية، بل إهمال لها وإلغاء.

حقاً، إذا كان الكون ممكناً تعقله (ولا بد لنا أن نعتقد أنه كذلك)، فلا بد أن يكون قابلاً، ولو على وجه الصلاحية، أن يبرهن عليه عقلاً وكذا على كل جزئية من جزئياته بدون استثناء. أو ليس من الإهانة والازدراء بكلمة "معقول" نفسها أن يقال أن كون صفات الكون وصفات خالقه معقولة لا تعني أكثر من شعورنا الفعلي بالهدوء والطمأنينة في حضرتها، وبأن قوانا العملية تتناسب مع مالها من مطالب ورغبات؟

أو ليست هذه تتطلب منا أن نفهمها أكثر من تطلبها أن نتجاوب معها بفعل؟ أو ليس تقدم الدائرة الثانية لعقل الإنسان شرف العقل بل ماهيته الذاتية؟ أو ليس إدراك الحقيقة الحقة هو مهمته الرئيسية؟ وإذا كان الأمر كذلك، أفينبغي له أن يستسلم لنوع من الحياة الروحية ولنوع من الأعمال العكسية لا يزيد في مظهره عن ذلك النوع من الحياة الذي يحرك عموده الفقري، بل لا يزيد عن ذلك النوع الذي يحرك الأجزاء المنفصمة لحشرة متقطعة الأوصال.

إنه من الهين أن نرى كيف أن مثل هذه الأسئلة وذلك الجدل قد يؤدي إلى تكوين مصير مثالي لعقولنا يختلف كل الاختلاف عن ذلك البناء الديني العملي الساذج الذي تحدثنا عنه. والآن يصح لنا أن نتساءل هل يمكن أن يكون التجاوب العملي وما شاكله المقصد الأخير الذي ترمي إليه كل جهودنا العقلية، وهل يمكن أن يكون مجرد الأعمال الخارجية ومجرد التغير في أمكنة أجزاء المادة، نهاية علاقتنا بطبيعة الأشياء وكمالها؟ قد يبدو ذلك عند البحث والتنقيب أمراً هزواً، إذ ما الذي يمكن أن توجده معرفة من أين جاء هذا الجزء من المادة وإلى أين يذهب من فرق في طبيعة

الأشياء؟

وهكذا، قد يكون طبيعياً أن يتحول الإنسان تدريجياً من النظرة المؤلهة ومن وجهة النظر العملية إلى ما يمكن أن يسمى بالرأي الأغنسطي (الأدرى). فقد نظن أنه لا عمل للدائرة الثالثة للعقل مع ما لها من صواب وخطأ إلا خدمة الدائرة الثانية منه؛ وقد نظن أيضاً أن الدائرة العملية لم توجد إلا لتنير إدراكاتنا العقلية بواسطة اختبارها الفعلي للنتائج. فهل الإحساسات والوجدانات في حقيقتها إلا حالات مشوشة مضطربة لما هو في صورته الواضحة إدراك واضح أريب؟ وهل التجارب إلا أكل من ثمرات الأشجار ومعرفة للخبيث من الطيب؟

تلهب هذه المسائل ظمأ أغنسطياً لا يطفأ. وهو ذلك الظمأ الذي لا يبغي أقل من اتحاد مطلق بين المعرفة وموضوعها، ولا يرضى بما دون امتزاج كل من الانفعال والفعل في السبب وذوبانهما فيه، وبما دون تحلل كل من الدوائر العقلية الثلاث وانصهارها إلى دائرة واحدة. ومن سوء الطالع أنه ليس لدينا من الوقت اليوم – ولو كانت لدينا المعرفة الكافية، مع أن الأمر ليس كذلك – ما يسمح لنا أن نتحدث عن الرأي الأغنسطي بالتفصيل. ولكن الغرض الذي يرمي إليه هو الرمز إلى نوع من العملية العقلية، التي ترجع الروح بها، بعد انفصالها عن مصدرها وبعد استقصائها دائرة التجارب الفانية، وتدرك بها نفسها – وهي في أعلى مرحلة من مراحل حياتها – موضوعاً لمعرفتها. هذه المرحلة هي مرحلة الشعور الديني. وعند بلوغ القمة العليا من قمم تلك النظرية التي تعبر عنها فلسفة هيجل أحسن تعبير الكلمات عن أن تؤدي المراد منها، ويصبح المرء مضطراً إلى

أن يشير إلى المقصد الأخير الاسمي، حيث يكون كل من الفاعل والمفعول والعابد والمعبود والحقائق والعلم بها شيء واحد لا يتميز أحدها عن الآخر، وحيث لا يكون هناك إلا ذلك الفرد الواحد الذي له الكينونة وحده، والذي يصح لنا أن نتحدث عنه بأنه فعل أو حقيقة، وواقعي أو فكرة، وخالق أو مخلوق من غير أن يكون هناك تغير في المدلول، بعبارات مجازية جافة لا تكاد تلقي شيئاً من الضوء على المشكلة.

ولكننا يمكننا جميعاً، على الرغم من ذلك اللف والدوران، أن نرى بصيصاً ضئيلاً من النور في تلك الحالة الحالكة التي تتناسب فيها الحقيقة المراد معرفتها مع القوة المدركة، بحيث أن كل واحد منهما يندمج في الآخر اندماجاً كلياً، فيلبس التوأمان ثوباً واحداً أو يصبحان جسماً واحداً، والتي يصبح الظلام فيها مخلوطاً بذلك الضياء المنتشر.

ذلك النوع من تقديس مجرد القوة الإدراكية الذي يذهب إليه المذهب الأغنسطي يشبه كل نظرية مثالية جارفة في أن له عمقه وشروده ونفوره، وله فتنته ولكن له غصته. فهو يغني لكثير بأغان فتانة خلابة؛ ومادام معتبراً فرضاً من الفروض، ونقطة انتقال تهيئ مناظر أخرى لعقولنا، فإنه من العسير أن نجد براهين تجريبية تبطل مشروعية مطالبه. ولا ينبغي أن يكون عدم وصولنا حتى اليوم إلى ما يرميه من غاية سبباً يجيز لنا أن نترك محاولة الوصول إلى تلك الغاية أو القرب منها.

وهنا يصح لعلماء علم وظائف الأعضاء أن يتدخلوا ويساعدوا على جعل عدم الثقة بمدعياتهم أمراً مشروعاً بوساطة هدم كل عقيدة مبالغ فيها.

ولقد شككت في مدعيات المذهب الأغنسطي، لا لأني عجزت فحسب عن فهم مدلول قوة إدراكية لموجود مطلق ليس لها من موضوع تدركه إلا نفسها، ولكنني أيضاً، إذا سلمت أن وجودها وهي موضوع للمعرفة يغاير وجودها وهي المدرك لذلك الموضوع، لست بقادر على أن أجد ما أبرر به الاعتقاد في أنه يجب علينا أن نفترض وجود موجود من هذا النوع لتتمكن قوانا العقلية من تأدية وظيفتها. على أنه إذا افترض وجود موجود من هذا النوع فلا بد أن يكون فوق الإدراك لا متضمناً فيه ولا خاضعاً له.

ولهذا، فإن الدرس الذي أستفيده من علوم النفس ووظائف الأعضاء وأجد فيه كثيراً من السرور هو الدرس الذي يعضد هذه الاعتقادات. فنحن نلحظ أن القوة الإدراكية، من مبدأ إشراقها إلى أن تبلغ ما قدر له من كمال واقعي، ليست إلا عنصراً من عناصر الكل الواقعي، ولا تعمل إلا مساعدة لقوى عقلية أخرى أعلى منها، وهي القوة الإرادية. ولا يجد القول بتحريرها من الجزئيات الأخرى ما يؤيده من الحقائق التي نعرفها. فهي تنشأ جزءاً من الحياة العقلية الموضوعية التي هي أوسع منها دائرة وأكبر مدى. ولا بد أن تبقى كذلك أبداً مهما عظمت قواها وزاد نموها، (ولست هنا محاولاً الانتقاص من قدرها). وتلك هي صفة العنصر الإدراكي في كل ما نعرفه من الحياة العقلية، وليس لدينا ما يجعلنا نفترض أن ذلك الوصف يمكن أن يتغير. ولكن بالعكس يجب أن تستمر كل قوانا التي نتجاوب بها مع الأشياء أعمق القوى التي نملكها وأقواها في ربطنا بطبيعة الأشياء.

ولا شك أن هنالك في كل موجود حقيقي شيئاً يعتبر خارجياً وبعيد

المنال بالنسبة لكل فرد آخر. ووجود الإله من هذا القبيل، فهو بعيد المنال بالنسبة لنا. والتضامن مع مخلوقاته على أحسن الوجوه وأكملها هو، على ما يبدو، كل ما يبغيه منا. وفي مثل هذا التضامن والانسجام، وليس في غزو نظري له، ولا في تشرب علمي له يوجد المعنى الحقيقي لمصيرنا ولقضائنا.

ليس هذا بالشيء الجديد، إذ أن الناس جميعاً يعرفونه في اللحظات الأخيرة عندما تصحو الروح من غفلتها، وتترك اللجاج والاحتجاج والإصرار على التمسك بهذه القاعدة أو بتلك. وفي ساعات الهدوء العقلي يخيل إلينا أننا نستمع ونستمع، فنسمع شيئاً مثل صوت لموجود ينبض؛ وإنه ليقع في روعنا أن الرغبة الهادئة في التحمل في سبيل خدمة الكون خير من جميع النظريات حوله إذا ما جمعت معاً. فذلك هو خير ما يمكن أن توصلنا إليه أحسن النظريات. وإنه لحق أن أدق النظريات وأعمقها وأعظم القوى العقلية وأكبرها وأبسط التعاليم وأعلاها ليست إلا هراءاً وهزؤاً عندما تكون – كما هو الشأن غالباً – مثاراً لبواعث دنيئة ولإرادات ضعيفة. وإنه لحق أيضاً أن القوة الخلقية الجازمة – على الرغم مما قد يكون فيها من عدم وضوح، أو على الرغم مما قد يتصف به صاحبها من جهل – تغتصب منا نوعاً من الاحترام لا يمكن أن يكون إذا لم نكن مطمئنين إلى أن الأصول الجوهرية للشخصية الإنسانية موجودة هناك في تلك القوة.

قد عرضت قضيتي في أخصر ثوب ممكن، ولكنكم لا شك توافقون على أنني قد برهنت على وجهة نظري، وعلى أن نظرة علم وظائف الأعضاء إلى العقل لا تبطل، بل بالعكس، تعضد الوجهة العقلية الدينية

وتناصرها، وعلى أن مذهب التأليه يشغل مكاناً وسطاً بين الأدرية واللا أدرية، ويتمسك بما هو حق في كل منهما. فيوافق اللا أدريين في قولهم إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجود الأول نفسه، أو كيف خلقنا؛ ويوافق الأدريين في قولهم إننا نقدر أن نعرف صفاته بعد وجوده، وأن نعرف النحو الذي أمرنا أن نتصرف على غراره.

وإذا ما ظن أحدكم أنني بإصراري على أن الناحية العملية هي المقصد الذي ترمي إليه كل فلسفة رشيدة قد هاجمت القوة النظرية فينا في وقارها ومداها، فليس له عندي من جواب إلا أنني، بإثبات صفات لهذا الموجود، قد أوجدت عملاً نظرياً لا يكاد ينتهي. وإذا ما أراد دليلاً جديداً على ذلك فليدع البحوث الضخمة، التي مال فيها أربابها من رجال الفكر الحديث نحو نتائج مثالية، أو نتائج تؤمن بأن النفس موجودة حتى في المادة، تتحدث عني. وليدع صحائف هودجسون، وصحائف لوتز، وصحائف رينوفير تخبر إذا كانت القوة المفكرة تجد، ضمن النطاق الذي رسمته الفلسفة التجريبية نحو الإله، عملاً كثيراً أو لا تجد. ولكن سواء أفعلت منه قليلاً أم كثيراً، فإن مكانها في الفلسفة واحد لايتغير، وقد حدده تركيب طبيعة العقل.

ولا بد أن تلبس الفلسفة دائماً هذا الثوب على الرغم من الاختلاف في العبارات، فيبدأ المفكر ببعض القضايا التجريبية المستقاة من العوالم الحسية، ثم يسأل عن مدلولها ومغزاها، وبذلك يقذف بنفسه في بحر لجي من التأملات، وإن شاء جعل رحلته قصيرة وإن شاء جعلها طويلة. فيرقى إلى عليين ويتصل بالمهايا الخالدة. ولكن مهما يكن لأعماله واكتشافاته من

شأن أثناء رحلته فإن أقصى نتائجها لا يمكن أن يكون إلا بعضاً من القواعد أو الحلول العملية، أو إنكاراً لبعض القديم منها، ثم يقذف به وبما معه بعد ذلك إلى الأرض اليابسة في الحياة الواقعية.

وكل ما يرحل هذه الرحلة من الأفكار فهو فلسفة، وقد رأينا كيف أن مذهب التأليه يقوم بها. ولنا في فلسفة فيلسوف جاهد كثيراً ليجدد الحياة الروحية في وطنه فرنسا – وأعني به تشارلس رينوفير الذي يجب أن تزيد معرفتنا به عما هي عليه اليوم – يوضح لنا كيف أن ذلك العنصر التجريبي في مذاهب المؤلهة يعترف بغموض الأشياء وبمدى الوجود الذي لا يمكن أن يدخل تحت أحكامنا النظرية، ويفيد أخيراً بأن لنا مشيئة واختياراً. ولست هنا بمحاول بسط طريقة رينوفير في البرهنة على ما ذهب إليه، فهي مبسوطة في بضعة مجلدات يستحسن الاطلاع عليها[1]. بيد أني أحب أن أذكر لكم أن عدد المجلدات وضخامتها ليس هو الذي يوجد الفلسفة. ولهذا أستميحكم في أن اقتبس نظماً من مظم تينسون (Tennyson) الذي قام فيه بالرحلة الفلسفية، ووصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها رينوفير، ولكن في بضعة سطور، فيقول: "من المكان العميق السحيق يا غلامي، ومن ذلك المكان بعيد الغور، قبل أن يوجد هذا العالم، وحيث تتحرك روح الإله كما يريد؛ ومن ذلك العالم الحق المختبئ وراء ما نحس به من عوالم، حيث لاتكون هذه العوالم إلا ساحلاً له؛ ومن تلك الروح البعيدة العميقة،

---

[1] اقرأ بنوع خاص الجزء السادس من (de Critique Générale) الطبعة الثانية، طبعة باريس ١٨٧٥، واقرأ أيضاً الجزء الثاني من (Esquissed'uneClasificationSystêmatique des Doctrines Philosophiques) طبعة باريس ١٨٨٥.

ومع الشهر التاسع، وإلى ذلك البحر الكثيف المظلم، تأتي أنت غلاماً سوياً؛ لأنه قد قيل هناك في ذلك العالم البعيد دعنا نوجد إنساناً؛ ثم قذف بذلك الذي صار إنساناً من الضياء اللامع الذي لا يقدر أن يبصر فيه إنسان إلى ذلك الساحل المضاء بضياء الشمس ونور القمر والمفيأ بالظلال. أيتها الروح العزيزة المغطى نصفها بفيئها وظلالها وبتلك المادة الجسمانية إنك دائماً أنت تنوحين عند الولادة، ثم تختفين في عالم السر.. في حجاب فنائنا. ثم تمزقين طيف ذلك الواحد اللانهائي الذي جعلك من عالم نفسه الكلي؛ وهي تلك النفس التي لايدركها كنهها. وبالإجمال، أنت تحيين، وتختارين من الحبوب والأعناب ومن قشور الأشجار وحبوب العمشق، ثم تفارقين من موت إلى موت عن طريق حياة وحياة، وتقربين شيئاً فشيئاً نحو هذا العالم الذي لم يصنع من مادة ولم يكن فانياً، ولكن المعجزة الكبرى أن تكوني أنت كما أنت، لك قدرة على الفعل وعلى إدراك العالم".

مشكلة الجبر[1]

يشيع الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل ما فيه من عصارة من زمن بعيد، ولم يبق للباحث الجديد إلا أن يوجد شيئاً من الحرارة في تلك المناقشات الماضية التي لا بد أن يكون قد سمعها كل إنسان. ذلك خطأ ب ين.

فلست أعرف موضوعاً لم يبل البحث جلدته مثل هذا الموضوع، ولا موضوعاً مثله تجد فيه ملكة الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد، ولست أعني بذلك طبعاً الوصول إلى نتائج جديدة أو إلزام الخصم بالرأي، ولكنني أعني أنه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعمق في معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين وفي معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار، ولقد رأينا في السنوات الأخيرة ثورة في الصحف تبرز فكرة الاختيار في ثوب جديد كل الجدة، ونرى في مؤلفات رينوفير وفولي ودلبوف[2]، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلاً جديداً لم يعرف من قبل، دع عنك أتباع هيجل من الإنجليز مثل جرين وبرادلي، ودع عنك هنتون وهودجسون وهازارد، هنا. ولست أزعم أنني سوف آتي بجديد أجاري به من ذكرت من الأساتذة، ولكن تنحصر آمالي في نقطة واحدة. فإذا قدرت على أن أجعل

---

[1] محاضرة ألقيت لطلاب كلية هارفارد الدينية.

[2] وأقول الآن تشارلس بيرس C.Peirce– اقرأ Monist ٩٣– ١٨٩٢.

لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحاً من قبل، فإني أكون قد هيأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه. وإذا فضلتم أن تظلوا في شك فستكونون أيضاً على بينة بموضوع شككم وترددكم. لذلك أتنصل، من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق؛ وكل ما أبغي هو استمالة بعضكم ليقلدني في افتراض أنه حق، وفي التصرف على افتراض أنه حق. وإذا كان حقاً، فلا بد أن تكون حقيته نتيجة لمنطق الحالة، ولا يصح أن تكون لزاماً علينا أردنا أم لم نرد، ما دمنا لا نرى أنها لازمة. فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يهملوه ويرفضوه.

وبعبارة أخرى، أول مظهر للحرية، إذا كنا أحراراً، هو أن نكون أحراراً في اعتقادنا وفي تصرفاتنا. وذلك يباعد بين مسائل حرية الإرادة وبين كل أمل في برهان مفحم ملزم؛ وسوف لا ألجأ إلى ذلك النوع من البرهنة. ولنا الآن أن ندخل في موضوعنا بعد ذلك، ولكن ينبغي أن نفهم نقطة أخرى أولاً؛ وهي أن البراهين التي سألجأ إليها تعتمد كلها على فرضين: الأول، أننا عندما نكون نظريات حول العالم ويماري بعضنا فيها بعضاً، فإنا نفعل ذلك لندرك الأشياء إدراكاً يسبب لنا رضاء نفسياً؛ والثاني أنه إذا كان هناك رأيان، وكان أحدهما في جملته أقرب إلى العقل من الآخر، فإن لنا أن نفترض أن القريب إلى العقل منهما هو الأحق. وإني أرجو أن تكونوا جميعاً راغبين في افتراض هذين الفرضين معي؛ فإذا كان بينكم من لا يشاركني في هذا الافتراض، فإنه سوف لا يجني ثمرة مما سأقوله بعد. لا يمكنني أن أقف لأبرهن على هذه النقطة؛ ولكني أعتقد أن النتائج

العظمى للعلوم الطبيعية وللرياضيات ولنظرياتنا حول التطور وحول الاطراد في نواميس الطبيعة وما شاكلها تنشأ كلها عن رغبتنا التي لا تغالب في أن نضع العالم في قالب أكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذي تصوره فيه تجاربنا الحسية.

ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعاً لنا في هذا إلى حد كبير. ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا؟ لا يقدر أحد أن يجيب. وليس لنا من طريق للاكتشاف إلا أن نحاول؛ وإني أشعر بأن لنا الحرية في أن نجرب نظريات خلقية كما أن لنا الحرية في أن نجرب نظريات ميكانيكية أو منطقية عقلية. فإذا ما عارضت قاعدة طبيعية مسألة من مسائلي الخلقية، فإن لي الحرية في أن أتركها أو على الأقل أشك فيها، كما إذا عارضت رغبتي في الاطراد في نواميس الطبيعة مثلاً؛ فكلا الرغبتين ذاتي ووجداني سواء وسواء. فأي شيء مبدأ السببية مثلاً إن لم يكن قضية مسلمة وعبارة جوفاء لا تدل إلا على رغبة في أن تكون الحادثات مرتبطاً بعضها ببعض ارتباطاً أعمق من مجرد تلك المصاحبة المصادفية التي تبدو الآن في عالم الحوادث؟ وليست قوانين الاطراد في حوادث الطبيعية إلا من هذا القبيل، وكذا مسائل حرية الإرادة. فإذا اعترف بهذا أمكننا أن نتباحث ونجادل. ولكن إذا ما ادعى واحد منكم أن الحرية والاضطراب هما من الرغبات الشخصية في حين أن الضرورة والاطراد شيئان يختلفان

كل الاختلاف، فإني لا أدري كيف يمكن أن أبدأ بحثاً معه.[1]

ولأبدأ الآن، لا بد لي من أن أفترض أنكم تعرفون أنواع المجادلات العادية التي قيلت حول هذا الموضوع. فلا يمكنني أن أقف لأذكر تلكم البراهين القديمة التي تبدأ من قانون السببية، ومن اليقين الذي يمكن أن يوجد عند كل واحد منا حول تصرف الآخر، ومن استقرار الصفات الخلقية للإنسان، ومن إمكان تعرف ما سيصدر من حركات.

---

[1] يبطل تاريخ العقائد السائدة حول الطبيعة ادعاء أنه يمكن أن ينشأ التفكير في نظام مادي عام عن مجرد إدراكات حسية إنفعالية وعن مجرد جمع هذه الإدراكات الجزئية. إنه لحق أن الناس ينتقلون من المعروف إلى المجهول، ولكنه حق أيضاً أنه إذا انحصرت تلك العملية في الحوادث المتغيرة حسبما تظهر فإنه يكون من المحال أن تؤدي إلى عقيدة في الاطراد العام، بل إلى اعتقاد أن العالم يتردد بين القاعدة واللاقاعدة. فلاشيء يوجد، من وجهة تجريبية محضة، إلا مجموعة من الإدراكات الحسية الجزئية مع ما فيها من انسجام من ناحية ومن اضطراب من ناحية أخرى. ولا يمكن أن يكتشف أن هناك في العالم نظاماً أكثر من ذلك النظام المشاهد حساً، حتى يبحث عنه. وينشأ الباعث الأول على البحث عنه عن حاجة عملية: فكلما اضطررنا لتحصيل غرض من الأغراض، كان علينا أن نتعرف الوسائل التي نثق بها، والتي تتصف بصفات لازمة لها أو تنتج حتماً بعض النتائج. ولكن الحاجة العملية ليست إلا أول فرصة تسنح لتفكيرنا في شرائط المعرفة الحقة، وإذا لم توجد تلك الحاجة العملية فإنه لا بد أن يكون هناك من البواعث ما يحملنا على أن نذهب إلى مرحلة أبعد من مرحلة مجرد جمع المدركات الحسية. لأن اهتمام الإنسان أو بالأحرى عدم اهتمامه بتدبر العمليات الطبيعية التي يرتبط فيها الشيء بنظيره السابق ليس مساوياً لعدم اهتمامه بتلك التي يرتبط فيها الشيء بما ليس نظيراً له. فإن العملية الأولى تنسجم مع الشروط التي يفرضها عقله، وأما الأخيرة فلا. ففي العملية الأولى، تنطبق إدراكاته العقلية وأحكامه العامة ونتائجه على الحقيقة الواقعية؛ وأما في الحالة الأخيرة فليس هناك مثل ذلك الانطباق. وهكذا يثير ذلك الرضا العقلي، الذي جاءه أولاً من غير تدبر، في نفسه رغبة في أن يجد في كل أجزاء هذا العالم الحادث كل هذه الأشياء المنطقية العقلية من استمرار واطراد وضرورة؛ وهي الأشياء التي تكون العناصر الرئيسية والمبادئ الهادية لأفكاره الذاتية. (Sigwart, Logik. bd. 2.5. 382.)

ولكن هناك كلمتين تعوقان عادة تلك المجادلات الكلاسيكية، ولا بد لنا من أن نتخلص منهما، إذا ما أردنا أن نتقدم في بحثنا. إحداهما كلمة المدح "حرية"، والأخرى كلمة التحقير "مصادفة". بيد أني أحب أن احتفظ بكلمة مصادفة وأن أتخلص من كلمة حرية فقط. إذ أن ارتباطها بالمدح والثناء قد أخفى كل معالمها الأخرى بحيث أن كل واحد من الطرفين المتنازعين قد أصبح يزعم أنه وحده صاحب الحق في استعمالها، ويصر الجبريون على أنهم وحدهم أنصار الحرية، وذلك طبعاً مخالفة للجبرية القديمة التي يمكن أن تسمى بالجبرية الصارمة؛ لأنها تخشى كلمات مثل: القضاء والقدر وتقييد الإرادة والقسر، وما شابهها؛ أما اليوم، فنرى جبرية هينة. تكره الكلمات الشديدة، وتقول حين تنبذ القضاء والقدر، والقسر والضرورة، إن اسمها الحقيقي حرية؛ لأن الحرية ليست إلا ضرورة قد فهمت، وأن أعلى نوع من الرق والقسر لا يختلف في شيء عن الحرية الحقة. ولم يتردد كاتب مثل هودجسون الذي لا يحب المبالغة في عباراته في أن يسمى نفسه "جبرياً يؤمن بالاختيار" (Free will determinest).

ولكن ليس كل هذا إلا حمأة من طين يموت تحتها موضوع الخلاف ويتخلص منه. فإن الحرية في كل من هذه المعاني لا تسبب مشكلة ما. ونحن لا يعنينا ما الذي يقصده أرباب الجبر الهين من كلمة حرية – سواء أقصدوا بها الفعل من غير ضغط خارجي، أم الفعل الصواب، أم قصدوا بها الموافقة والانسجام مع القانون الذي ينتظم الجميع – ولكن المهم أننا نشعر أحياناً بأننا أحرار، وأحياناً أخرى بأننا لسنا بالأحرار؛ بيد أن هناك مشكلة أخرى، مشكلة حقيقية وليست لفظية وهي مسألة من أهم المسائل

التي طالما تقرر الحكم فيها من غير التجاء إلى جملة، ولا إلى جزء من جملة، بهؤلاء الكتاب أنفسهم الذين يحررون فصولاً طويلة في محاولاتهم شرح ماهية الحرية الحقة؛ وذلك هو سؤال الجبر الذي نتحدث عنه الليلة.

من حسن الطالع أنه ليس هناك من غموض حول هذه الكلمة ولا حول نقيضها "لا جبر". فكلاهما يعني كيفية خارجية قد توجد عليها الأشياء، وليس في نغمتها الرياضية الباردة معنى عاطفي يمكن أن يجعلنا متعصبين لناحية دون الأخرى من أول الأمر. وأن محاولة إيجاد أدلة خارجية لتحكم بين الجبر والاختيار لمحاولة، كما أشرت سابقاً، مخففة. فدعنا إذن نبحث عن المفارقة بينهما ثم نحكي بأنفسنا. فما الذي يعنيه الجبر؟

إنه يعترف بأن هذه الأجزاء من الكون التي وجدت بالفعل تقرر تقريراً مطلقاً الكيفية التي ستكون عليها الأجزاء الأخرى وتعينها، وبأنه لا توجد في جوف المستقبل احتمالات غامضة مبهمة، وبأن مانسميه الحاضر لاينسجم إلا مع كل واحد فحسب. وكل مستقبل خلاف ذلك الذي قرر من الأزل فهو محال؛ ويوجد الكل في كل جزء من أجزائه، ويضم تلك الأجزاء كلها ويصهرها إلى وحدة مطلقة وإلى كتلة حديدية لا التواء فيها ولا غموض.

"ومع أول صلصال من صلصال الأرض، وجدت عجينة آخر فرد من الناس، وهناك بذرت بذور آخر غلة من الغلال. ولقد كتب في أول لحظة من لحظات الخلق ذلك الذي سيقرأه آخر فجر من أيام الحساب."

ولكن اللاجبرية ترى أن للأجزاء مقداراً معيناً من تأثير بعضها في بعض تأثيراً لا تحديد فيه ولا تعيين، بحيث أن وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التي يوجد عليها الجزء الآخر. فهي تعترف بأن الاحتمالات قد تزيد على الواقعيات، وأن المستقبل الذي لا نعرفه قد يكون مبهماً يحتوي على كثير من الممكنات؛ وقد نتصور ممكنات مستقبلة، كلها الآن ممكن الحصول، ولكن لايصبح أحدها محالاً إلا في اللحظة التي ينفيه فيه الآخر بوجوده الخارجي. وهكذا ترفض اللاجبرية القول بأن العالم حقيقة واحدة لا تقبل الانفكاك، وتقول أن هناك فيه نوعاً من التعدد؛ وهي بقولها هذا تؤيد وجهة نظرنا العادية حول الأشياء التي لا سفسطة فيها. وعلى هذا الرأي تبدو الواقعيات كأنها طافحة في بحر لجي من الاحتمالات اختيرت هي من بينها؛ وتقول اللاجبرية أيضاً، أن هذه الاحتمالات موجودة في مكان ما وهي جزء من الحقيقة.

ولكن الجبرية تنكر وجود هذه الاحتمالات، وتقول أن الضرورة من ناحية والاستحالة من ناحية أخرى هما المقولتان اللتان تتحكمان في الحقيقة. وليست الممكنات التي لم تتحقق، على هذا الرأي، إلا وهماً وخيالاً، لأنها لم تكن يوماً ما من الممكنات. إنها تقول ليس هناك من جديد في عالمنا هذا وكل ما كان واقعياً فيه أو يكون كذلك أو سوف يكون كذلك فهو كذلك من الأزل. وأما تلك السحابة من المتقابلات الممكنات التي تتخير من بينها عقولنا تلك المجموعة من الواقعيات فليست إلا سحابة غاشة خادعة، وأنسب الاسماء لها هو الاستحالة.

فالموضوع، إذن، موضوع دقيق، ولا يمكن أن يهزأ به أو يمحوه تلاعب بالألفاظ. بل لا بد أن يوجد الحق مع أحد الطرفين، ووجوده مع أحدهما يجعل الطرف الآخر مخطئاً؛ فيرجع السؤال في الحقيقة إلى وجود الاحتمالات كأشياء يمكن أن تكون، ولكن ليس من الضروري أن تكون. فكلا الطرفين يعترف بأن الإرادة، مثلاً، قد وجدت.

ولكن تقول اللاجبرية كان من الممكن وجود إرادة أخرى مكانها، وتقسم الجبرية على أنه من غير الممكن أن يوجد شيء آخر بدلها. فهل يمكن الآن أن نلجأ إلى العلم ليخبرنا أي هذين النقيضين على حق؟ يعترف العلم بأنه لا يستنبط نتائجه إلا من مقدمات واقعة بالفعل؛ ولكن كيف يمكن أن ننتقل من العلم بأن شيئاً معيناً قد وقع إلى العلم أو الظن بأن شيئاً آخر كان يمكن أو لا يمكن أن يوجد مكانه؟ إذ لا يبرهن على الحقائق الواقعية إلا بالحقائق الواقعية. وأما الاحتمالات، التي ليست بواقعيات، فلا شأن للواقعيات بها. وإذا لم يكن لنا من الأدلة إلا تلكم الحقائق الواقعية فلابد أن تبقى مسئلة الاحتمالات سراً غامضاً لا ينكشف أبداً.

والواقع أن الحقائق الخارجية لا شأن لها في جعلنا جبريين أو لا جبريين، وقد نقتبسها لتشهد لتلك الناحية أو للأخرى؛ فإذا كنا جبريين فإنا نتحدث عن تنبؤ الواحد منا بأفعال الآخر من غير خطأ في ذلك التنبأ؛ وإذا كنا لاجبريين فإنا نؤكد تلك الحقيقة: وهي أن الحياة لعبة خطرة مضطربة، لأنا لا نقدر أن نتنبأ بما سيكون عليه أحدنا من خلق أو بما يفعله في الحرب أو في السياسة أو في أي عمل آخر من أعمال الرجال عظم أم

حقر. ولكن من ذا الذي لا يرى عدم كفاية ما يسمى بالأدلة الموضوعية من الجانبين؟ إن الدين لا يملأ الفراغ الذي في عقولنا ليس شيئاً موضوعياً خارجياً؛ وأن الذي يقسم الرجال إلى رجال احتمالات ورجال ضد الاحتمالات هو عقائد مختلفة أو فروض مختلفة. فقد يبدو العالم لهذا الرجل أكثر منطقاً وعقلاً إذا كان فيه احتمالات، ولذلك أكثر عقلاً، إذا لم تكن فيه احتمالات؛ وعلى الرغم من أننا دائماً نتحدث حول الخضوع للأدلة فإن ما يجعلنا من أنصار مذهب الوحدة أو مذهب التعدد، أو يجعلنا جبريين أو لاجبريين، ليس هو في الحقيقة إلا وجدانات من هذا القبيل.

ومعقل عاطفة الجبريين هو كراهتهم لفكرة المصادفة، فعندما نبدأ نتحدث مع أصدقائنا حول اللاجبرية فإنهم يبدون كثيراً من القلق والشك، ويقولون أن فكرة الممكنات والاحتمالات، ووقوع واحد منها ليست إلا اسماً يكنى به عن المصادفة، والمصادفة فكرة لا يمكن أن يقبلها عاقل وصفاً لما يحدث في العالم. وأنهم ليتساءلون بعد ذلك قائلين هل المصادفة إلا نوع صفيق الوجه من اللامعقولية؟ وهل هي شيء غير سلب للاطراد وللقانون؟ وإذا ما صح أن توجد رائحة منها في أي مكان، فما الذي يمنع الآلهة كلها من أن تتدهور دفعة واحدة وما الذي يمنع النجوم من الأفول ومن ترك مجراها الطبيعي؟ وما الذي يمنع الهيولي من الرجوع إلى عهدها المقلوب رأساً على عقب ثانية؟

لا شك أن ملاحظات من هذا القبيل حول المصادفة كفيلة بأن تغلق باب الجدل بسرعة كما يغلقه أي شيء آخر يمكن أن يجده الإنسان.

ولكني كنت أخبرتكم من قبل بأنني أريد أن احتفظ بكلمة "المصادفة" وأن أستعملها. فدعونا الآن نختبر معناها اختباراً دقيقاً لنرى هل يجوز أن تكون هذه الكلمة شبحاً مخيفاً لنا، وإني أظن أن عصر شوك العوسج بقوة يزيل منه قوة لذعه.

ويظهر أن لذعة كلمة المصادفة لم تأت إلا من افتراض أنها تدل على شيء إيجابي، وأنه إذا حدث شيء بالمصادفة، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقي ومناقض للعقل. ولكن المصادفة لا تدل على شيء من هذا القبيل؛ فهي لفظ سلبي نسبي ولا يعطينا حكماً ما على الشيء الذي وقع هو خبراً عنه إلا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطاً بشيء آخر؛ فليس وجوده مرتبطاً بوجود أشياء أخرى سابقة في الوجود عليه، ولا مضموناً بهذه الأشياء ولا ناشئاً بالضرورة عنها. وبما أن هذه النقطة هي أدق نقطة في المحاضرة وتتوقف عليها البقية فإني أرجوكم أن توجهوا إليها كثيراً من الانتباه. وما أريد أن أوجهكم إليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء بأنه مصادفي لا يخبرنا شيئاً عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء في نفسه. فقد يكون خيراً وقد يكون شراً. وكل ما يقصد بتسميته مصادفياً هو أنه ليس مضمون الوجود، يعني أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك، لأن القوانين التي نعرفها لا تقدر على إخضاعه؛ فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم.

ولكن وصف الأشياء بذلك، عندما ينظر إليها من خارج أو عندما ينظر إليها من وجهة نظر الأشياء التي سبقتها، لا ينفي إمكان اتصافها في ذاتها بصفات إيجابية وبالوضوح وبأنها لم توجد إلا في وقتها ومكانها

المناسبين لها. ولا ينبئ وصفها بأنها مصادفة إلا بأن لها وصفاً خاصاً بها لا يتصف به العالم الواقعي اتصافاً مطلقاً من كل القيود، بل لايتصف به، ما دامت المسألة مسألة مصادفة، إلا حين يوجد بالفعل. وإنه لمن السهولة بمكان أن نتصور العالم على هذا النحو.

ومع هذا، فيتحدث كثير من الناس كأن أقل مظهر من عدم ارتباط الأجزاء بعضها ببعض، وكأن أقل مظهر من مظاهر الاستقلال وأقل ظل من الإبهام في المستقبل، مثلاً، سوف يهدم كل شيء، وسوف يغير من هذا الكون الجميل ويحوله إلى ما يشبه مجموعة من الرمال غير محكمة البناء أو إلى لا عالم على الإطلاق. وبما أن الإرادات المستقبلة للإنسان هي في الواقع الأشياء المبهمة الوحيدة التي قد نغري بالاعتقاد فيها، فدعونا نقف لحظة لنرى هل وصفها بالاستقلال وبالمصادفة يؤدي حتماً إلى أن يحدث في الكون مثل تلك النتائج المرعبة.

فما هو المراد بالقول أن اختياري الطريق الذي سأتخذه في ذهابي إلى المنزل بعد الانتهاء من المحاضرة مبهم وغير واضح في تلك اللحظة الحاضرة ومسألة ترجع إلى المصادفة؟ إنه يعني أن شارعي أكسفورد ودفنتي قد حضرا في الذهن؛ ولكن الذي سيقع عليه الاختيار هو أحدهما، وأنه هو الواحد الدائر بينهما. وإني الآن أسألكم جدياً أن تفترضوا أن ذلك الإبهام والغموض في الاختيار حقيقي، وأن تفترضوا، بعد ذلك، ذلك الفرض المحال من أن الاختيار في تلك الحادثة الواحدة قد تكرر، وأن الاختيار في كل مرة يقع على شارع غير ما وقع عليه الاختيار الأول.

وبعبارة أخرى، تصوروا أنني ذهبت أولاً عن طريق دفنتي، وتصوروا بعد ذلك أن القوة المتحكمة في الكون قد أزالت عشر دقائق من الزمن وأزالت معها كل ما وقع فيها، وأرجعتني إلى عتبة تلك القاعة كما كنت قبل أن أختار، وتصوروا بعد ذلك أنني فضلت طريق أكسفورد. فماذا يكون الحال؟ إنكم أنتم المشاهدين فحسب ترون عالمين مردداً بينهما، فترون عالماً أمشي فيه في طريق دفنتي، وآخر أمشي فيه في طريق أكسفورد. فإذا كنتم في هذه الحالة جبريين فإنكم تعتقدون أن أحد هذين العالمين محال بالنسبة لي من الأزل، وتؤمنون بأنه محال، لأنه غير معقول، أو لما فيه من اتفاق ومصادفة. ولكن إذا نظرتم لهذين العالمين من الخارج، فهل يمكنكم القول أيهما محال ومصادفي، وأيهما معقول وضروري؟ لاأظن أن أكثركم إيماناً بالجبرية يمكن أن يكون عنده أدنى علم في هذا الموضوع. وبعبارة أخرى، كلا العالمين يبدو لنا في تلك الحالة منطقياً ومعقولاً، وليس هناك من معيار يبين لنا العالم الضروري من الآخر الذي يوصف بأنه اتفاقي.

ولكن افترضوا الآن أن لا داخل للإله في الموضوع، وافترضوا أن اختياري، إذا حصل بالفعل، فقد تم ولا نقض فيه أبداً، فأذهب إلى البيت عن طريق دفنتي وليس هناك من نقض وبطلان. فإذا قلتم، كما يجب أن يقول الجبريون الخلص، إنه كان من المحال أن أذهب عن طريق أكسفورد، لأن طبيعة الأشياء تأبى ذلك، وإذا ما فرضنا حصوله فإنه يكون مسألة مصادفة غير معقولة، ويكون نوعاً من الجنون وفجوة في الطبيعة مخيفة، فإني ألفت نظركم إلى أن قولكم هذا هو مجرد نظرية اعتبرت عقيدة من غير أن

ترتكز على نظرة خراقة في التفاصيل. فلا شك أن كل واحد من الطريقين كان يبدو لكم ولي طبيعياً قبل أن يقع مني الاختيار الفعلي. فإذا ما كنت قد اخترت طريق أكسفورد، فإن طريق دفنتي كان لا بد أن يوصف في فلسفتكم بأنه فجوة في الطبيعية، وكنتم تذيعون ذلك عن رضا وطيب خاطر.

فما أجوفها من صرخة، إذن، ضد المصادفة، التي لا يمكن أن نميزها بوجه ما، عندما تواجهنا، عن الضرورة المنطقية؛ ولقد استعملت في الدلالة على هذا أمثلة في غاية من البساطة، ولكن ليس هناك من الأمثلة ما يؤدي إلى نتائج مخالفة. إذ ما هي المسائل التخييرية التي تواجه في الواقع ونفس الأمر الإرادة الإنسانية؟ وما هي تلكم الأمور المستقبلة التي تبدو الآن مسائل ترجع إلى المصادفة؟ أو ليست كلها مسائل مثل مسألة طريقي أكسفورد ودفنتي اللذين مثلنا بهما؟ أو ليست كلها أشياء من أنواع موجودة فعلاً وجارية كلها على غرار القانون الموجود للطبيعة؟ وهل تمكن امرؤ ما أن يبرز ما هو اتفاقي على الإطلاق وليس له من صلة بسائر أجزاء العالم الأخرى، أو حاول أن يبرز ذلك؟ أو ليست البواعث التي تبعثنا، وما يقدم نفسه لإرادتنا من مستقبل، ناشئة كلها عن تربة الماضي؟ أو ليس كل واحد منها يبدو حين يتحقق، سواء أتحقق عرضاً أم بطريق

الضرورة، منسجماً مع الماضي وقابلاً، على أحسن الوجوه وأكملها، لأن يحتبك مع الحوادث الموجودة هناك بالفعل؟[1]

كلما فكر الإنسان في هذا الموضوع عجب كيف أن ضجيجاً فارغاً لا مسوغ له مثل هذا الضجيج ضد المصادفة يجد صدى عظيماً في قلوب الناس. إنها كلمة لا تخبرنا بشيء عن حقيقة ما يوجد بطريق المصادفة ولا عن الكيفية التي بها يوجد؛ وليس إستعمالها سبباً لإثارة حرب وجدل إلا مظهراً من مظاهر المذهب العقلي المطلق الذي يرغب في أن يجعل العالم كتلة واحدة خاضعة لسلطة واحدة؛ ولكنها رغبة قد لا يكون الكون مضطراً لإرضائها. فإن العالم الذي أعيش فيه الآن فيما يتعلق منه بالمسائل العملية التي تمكن البرهنة الخارجية عليها لا يتميز عندي في قليل ولا كثير عن عالم قد تقررت فيه المسائل التخييرية التي واجهت إرادتكم منه بمجرد المصادفة والاتفاق. لذلك أقرر أنني راغب في أن اسمي عالمكم هذا عالم مصادفة بالنسبة لي. وأما بالنسبة لكم أنتم فإنه من البين أن مسائل الاختيار التي بدت لي غير معللة وغامضة، وغير مرتبطة بغيرها، هي في

---

[1] من الحجج السائدة ضد حرية الإرادة أنها لو كانت حقاً لصح أن يكون قاتل الإنسان من أعز أصدقائه كما أنه من شر أعدائه، ولصح للأم أن تخنق طفلها في مهده كما ترضعه، ولصح للإنسان أن يقفز من نافذة الدور الرابع كما يخرج من باب البيت. ولكني أرى أنه من الخير لمن يستعمل مثل الحجة ألا يشاركنا في بحثنا حتى يعرف موضوع البحث الحقيقي، فلا يقول مذهب الاختيار إن كل ممكن مادياً ممكن كذلك خلقياً. أنه لايقول أكثر من أن كثيراً من الأمور المتعددة التي تواجه إرادتنا ممكن الوقوع. ولكنه من الواضح أن نلاحظ أن الأمور التي تتعلق بها إرادتنا ممكن الوقوع. ولكنه من الواضح أن نلاحظ أن الأمور التي تتعلق بها إرادتنا أقل بكثير من الممكنات المادية التي يمكن أن نتخيلها.

نظركم بالعكس، لأنكم وسطها وتعيشون فيها وتبرزونها. إنها تبدو لكم قرارات؛ والقرارات، عند من يصدرها، حقائق نفسية خاصة. وعلى الرغم من وضوحها في نفسها وبرهنتها على نفسها وقت وجودها، فإنها لا تتضح ذلك الوضوح للحظة الخارجية حتى تربطها مع بقية أجزاء الطبيعة، فتجعلها مستمرة معها. إنها تبدو لنفسها كأنها هي التي تجعل الطبيعة مستمرة؛ وإنها لتبدو لنفسها أيضاً، بسبب عمليتها الغريبة القوية من التسليم بإحدى الممكنات دون الأخرى، محولة المستقبل المتعدد المبهم إلى ماض بسيط لا نقض فيه ولا تغيير.

ولكن لا شأن لنا الآن بسيكلوجية الموضوع. فخلاف الجبرية مع أرباب المصادفة لا شأن له من حسن الطالع مع هذا أو ذاك من التفاصيل السيكلوجية. إنه خلاف ميتافيزيقي. فتنكر الجبرية الإبهام والتعدد في الإرادات المستقبلة، لأنها تعتقد أنه ليس في المستقبل إبهام أو تعدد. ولكننا قد قلنا ما يكفي جواباً على هذا. فالإرادات الاختيارية المستقبلة لا تعني إلا المصادفة؛ دعنا نصيح بذلك من أعلى قمة إذا ما كان ذلك ضرورياً، لأنا نعرف الآن أن فكرة المصادفة هي، على التحقيق، مثل فكرة العطية وليس بينهما من فرق إلا أن أحدهما اسم دال على ذم، والآخر على مدح، ولكن كلا منهما اسم دال على شيء ليس لنا سلطان على إيجاده. وأما كون العالم أحسن أو أسوأ بسبب وجود المصادفات أو العطايا فيه فهذا يتوقف على نتيجة تلكم الأشياء غير المؤكد حصولها التي لا حق لنا قبلها والتي لا نقدر أن نوجدها.

وهذا في النهاية يقربنا من موضوعنا، قد علمنا معنى الجبر، ورأينا أن اللاجبر يوصف حقاً بأنه مصادفة؛ وقد رأينا أن كلمة المصادفة، التي علمنا أن نرتعد لسماعها كما نرتعد من الوباء الميتافيزيقي، كلمة سالبة لا تعني إلا أنه ليس هناك جزء من العالم، مهما عظم، يمكنه أن يزعم أن له الحق في أن يتحكم في مصير الكل تحكماً مطلقاً.

ولكن، على الرغم من أنني عندما كنت أتحدث عن مسائل المصادفة تحدثت عنها أحياناً كأنها موجودة خارجاً، فإني لم أكن أقصد ذلك وقتئذ. ولم نقرر بعد إذا كان هذا العالم عالم مصادفة أولاً؛ ولم نقل أكثر من أننا اتفقنا على أنه يبدو كذلك. وإني أعيد الآن ما قلته أولاً من أن السؤال يتعذر حله من ناحية نظرية. وخير ما يمكن أن أعمله هو أن نعرف معرفة عميقة الفرق بين عالم مجبور وبين عالم فيه مكان للمصادفة؛ ويمكننا أن نبدأ الآن بعد أن فرغنا من مقدماتنا الطويلة.

بيد أني أحب أن أبين لكم أولاً ما الذي يتضمنه القول بالجبر في هذا العالم. وما أريد أن أنبهكم إليه مرتبط كله بتلك الحقيقة، وهي أنه عالم لا بد أن نصدر فيه دائماً ما أسميه بأحكام الأسف والندم التي تكاد تلازم حياتنا. فلا تكاد تمر علينا ساعة من الساعات لا نرغب فيها في حصول شيء غير ما حدث، وإنهم لسعداء حقاً هؤلاء الذين لم تردد قلوبهم منا رغبة عمر الخيام حين يقول:

آه لو أدرك منحوس شقى دفتر الغيب ولما يختم لدعا يا ذا القضاء المبرم

ذلك اسمي فامحه مما سطر | أو فسجله بلوح من نضار
آه لو رضت القضاء المغشما | فانبرى يلغي معي ما أبرما
لتناولنا النظام الأشأما | وأعدناه على أشهى غرار

إنه مما لا ينكر أن كثيراً من ذلك الأسى ليس إلا حماقة وجهلاً، ولذلك لا يظهر العقلاء من الأسى والأسف إلا قليلاً. ولكن لا يزال بعض من الأسى والأسف عنوداً صعب المراس لا يغالب – أسف من أجل أفعال القسوة والوحشية أو من أجل أفعال الخيانة، مثلاً، سواء أكانت فعلاً لنا أم فعلاً لغيرنا. ويبعد أن يظل واحد من الناس متفائلاً بعد سماعه تلك الحادثة التي حدثت في بركتون، وهي قتل رجل زوجته.

فلقد كانت زوجته مصدر آلام ومتاعب له وأثقله وجودها؛ فليتخلص منها، وغرر بها وذهب بها إلى مكان صحراوي، وهناك أطلق عليها أربع مقذوفات نارية. ولما قالت له وهي طريحة على الأرض، "لعلك لم تفعله عن قصد يا عزيزي" قال لها، وهو يضرب رأسها بحجر لتموت، "لا، إنني لم أفعله عن قصد". فلا شك أن حادثة مثل هذه الحادثة مصحوبة بعبارات لينة من المعتدى عليه وبرضا منه نفسي موضوع لكثير من الآلام والندم؛ وذلك أوضح من أن يحتاج إلى شرح أو تفصيل. وعلى الرغم من أنها قد تكون منسجمة تمام الانسجام مع العالم الميكانيكي، فنحن نشعر أنها لا تتناسب مع العالم الخلقي، وأن غيرها كان يكون خيراً منها.

ولكن الفلسفة الجبرية ترى أن القتل والجملة الكلامية وتفاؤل المعتدى عليه كلها ضرورية من الأزل؛ وليس لغيرها فرصة في أن يحتل مكانها، وترى أن الاعتراف بإمكانية وجود المغاير يؤدي إلى إبطال العقل وإلغائه؟ فلا بد أن نجعل قلوبنا كالجلمود ضد هذه الفكرة. وهنا يتضاعف حجم موضوعنا ويتكاثف، فإنا نلمس أول المشاكل المتضمنة في مذهب الجبر ومذهب الوحدة التي أردت أن أنبهكم إليها. فإذا كانت حادثة القتل التي حدثت في بركتون قد استدعتها أجزاء العالم الأخرى، وإذا كان لا بد من حصولها في اللحظة التي عينت لها، ولم يكن هناك شيء آخر بدلها يمكن أن ينسجم مع الكل، فما الذي يمكن أن نحكم به على هذا العالم؟ وهل نصر على أحكام الأسى والأسف، ونقول، معا علمنا بأنه لا تغيير في هذا العالم ولا تبديل، أنه كان يكون عالماً اسمى من هذا العالم، إذا لم يوجد فيه أمثال حادثة بركتون؟ يبدو ذلك طبعاً شيئاً عادياً ومعقولاً؛ ولكنه ليس في الواقع إلا نوعاً مقصوداً من التشاؤم. إذ تصف أحكام الأسف القتل بأنه شيء قبيح، والحكم على الشيء بأنه قبيح يعني أنه شيء حقه ألا يكون، وأن شيئاً آخر يجب أن يأخذ مكانه. فالجبرية، بإنكارها أن شيئاً آخر كان يمكن أن يقع بدل ما وقع بالفعل، تعرف العالم، إذن، بأنه مكان يستحيل فيه وجود ما حقه أن يوجد، وبعبارة أخرى، تعتبره عضواً مصاباً في تركيبه وتكوينه بفساد لا يعالج وخلل لا يصلح، ولم يذهب تشاؤم شوبنهاور حداً أبعد من هذا. فكأن هذا الرأي يقول: القتل عرض، وهو عرض خبيث لأنه ينتمي إلى كل خبيث، لا يقدر أن يعبر عن طبيعته أو يظهر نفسه إلا بإبراز أعراض مثل هذه في تلك الأمكنة الخاصة.

ولكن إذا كنا جبريين عقلاء فلا بد أن يحول الأسف على القتل نفسه إلى أسف أكثر عموماً وشمولاً. لأنه من الحماقة أن تأسف للقتل وحده، بل يجب ألا يختلف الحال بالنسبة للموضوعات الأخرى التي تستدعي الأسف، فالذي ينبغي أن نأسف له هو النظام الكلي الذي يكون القتل جزءاً منه. ولست أرى مخلصاً من تلك النتيجة المتشائمة، ما دمنا جبريين وما دام لنا أحكام من الأسى والأسف. فلا مخلص للجبريين من التشاؤم إلا بترك أحكام الأسف، وذلك ممكن الحصول، إذ بين التاريخ أنه غير محال، وقد يكون الوجود الطويل للشيطان خيراً.

ذلك أنه على الرغم من أنه مبدأ الشر فقد يكون العالم معه من ناحية عملية خيراً منه على فرض وجوده من غيره، وفي كل ناحية من نواحي الحياة، نجد أن مقداراً من الشر ضروري لوجود نوع سام من الخير. وليس هناك ما يمنع أي فرد من تعميم ذلك الرأي، ومن اعتقاد أننا إذا كنا ننظر إلى الأشياء من جميع النواحي والتعلقات، فإنها كلها، حتى مسائل مثل حادثة بركتون، قد تبدو مكفراً عنها بسبب ما يأتي على غرارها من حادثات، أو ما ينشأ عنها من عبر. والتفاؤل نفسه أيضاً، ذلك التفاؤل المنظم المعنى الذي هزأ منه فولتير هو أحد الطرق المثلى الممكنة التي قد يدرب بها الإنسان نفسه على النظر إلى الحياة والتدبر فيها. ولقد كان مثل ذلك التفاؤل فضيلة من فضائل رجال من أكثر الناس تديناً، وذلك لتجرده عن كل تعصب وشدة يقينين، ولأنه مضاء بآمال طيبة وجدانية.

"فدع قلبك يخفق مع قلب الطبيعة الخفاق، إذ أن الحال نير رائق في سائر البطاح".

وقد تكون الأشياء جميعها حتى القسوة والخيانة من الثمرات الطيبة التي يأتي بها الزمن، ويكون المراء في تفاصيلها نوعاً من الكفر والإنكار. وباختصار، لا يكون الكفر الحقيقي إلا حين يوجد ذلك المزاج التشاؤمي، الذي يدع النفس ترضخ للندم بالحزن والأسى وما شابهها. وهكذا يتحول تشاؤمنا الجبري إلى تفاؤل جبري، وذلك بترك أحكام الأسى والحزن.

ولكن ألم يوقعنا هذا في ورطة منطقية عجيبة؟ إذ أن مذهبنا الجبري قد أدى بنا إلى القول بأن أحكام الأسى أحكام خاطئة، لأنها متشائمة من حيث تضمنها أن المستحيل حقه أن يكون. ولكن ما تقولون حول الأحكام في ذاتها؟ إذا كانت خاطئة فكان ينبغي أن تحل محلها أحكام أخرى. ولكن لا شيء يمكن أن يحل محلها، لأن الضرورة اقتضت وجودها؛ وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل مكاناً يستحيل فيه وجود ما حقه أن يكون. وهكذا فلم نخلص إحدى قدمينا من مستنقع التشاؤم إلا لتنغمس الأخرى فيه انغماساً شديداً. وإذا كنا قد أنجينا أعمالنا من ربقة الشرور، فقد بقيت أحكامنا مضغوطاً عليها بشدة ومحصورة. وإذا لم يكن كل من القتل والخيانة خطيئة، كانت أحكام الأسى النظرية أحكاماً خاطئة وكانت هزؤاً وحماقة. وهكذا تظهر حياتنا النظرية وحياتنا العملية نوعاً من التأرجح والتراوح صعوداً وهبوطاً بسبب وجود الشر، وارتفاع أحدهما بسبب هبوط الآخر. فلا يمكن أن يكون كل من القتل والخيانة حسناً إلا إذا كانت

أحكام الأسف قبيحة، ولايمكن أن تكون هذه خيراً إلا إذا كان القتل والخيانة شراً. ولكنه قد افترض أن كلا الأمرين مقضي به أزلاً؛ فلا بد أن يكون هناك شيء في العالم خطأ وغير معقول، ولا بد أن يكون الخطأ أو الخطيئة جزءاً من ذلك العالم. وتظهر النظرة الأولى أنه لا مخلص من تلك الورطة. فهل ننغمس ثانية في التشاؤم الذي ظننا من قبل أننا قد نجونا منه؟ أو ليس هناك طريق يمكننا به، من غير أن نخالف عقولنا وضمائرنا، أن نعتبر كلا من القسوة والخيانة والتبرم والأسى خيراً؟

حقاً، إن ذلك لممكن؛ وقد يكون جمهوركم قادراً على أن يكيف هذا الطريق. ولكن لاحظوا، أولاً، كيف أن مشكلة الجبر والاختيار قد انزلقت بنا بالضرورة إلى مشكلة التشاؤم والتفاؤل، أو إلى ما كان يسميه آباؤنا "مشكلة الشر". وهنا نجد أن أسلوب رجال الدين أبسط الأساليب وأعمقها؛ وهو الأسلوب الذي لامفر منه، لا لأنهم قد تمسكوا بالحزن والأسف، كما يقول بعض الهازئين، واعتبروهما نوعاً من الترف والنعيم الروحيين، ولكن لأن الحزن والأسف حقائق موجودة لا بد أن يفكر فيها شارحو هذا العالم شرحاً جبرياً أو غير جبري. فإذا قدر لهما أن يكونا خطأ، أفليس جناح خفاش اللامنطقية يرفرف، إذن، على العالم؟

ليس المنجي من هذه الورطة، كما قلت آنفاً، بالبعيد. فقد تكون الأفعال الضرورية التي نحزن خطأ من أجل وقوعها خيراً، وقد يكون خطأنا في الأسى عليها خيراً أيضاً، ولكن بشرط واحد؛ وهو أنه ينبغي أن لا نعتبر العالم آلة مادية تهدف نحو إيجاد ما هو حسن في الخارج، بل يجب أن نعتبره

وسيلة تهدف نحو جعل معرفتنا بحقيقة ما هو خير وما هو شر في نفسيهما عميقة، ونرى أن الطبيعة لا تهتم بإيجاد ما هو خير أو بترك ما هو شر، ولكنها تهتم بمعرفة ما هو خير وما هو شر، وأن الحياة ليست إلا قضماً مستمراً لثمر شجرة المعرفة. تلك هي الوجهة التي تعودت أن أسميها وجهة النظر الأغنسطية (الأدرية). وعلى هذا فليس العالم تفاؤلياً ولا تشاؤمياً، ولكنه أغنسطي. ولكن بما أن هذا اللفظ قد يوقع في الاشتباه، فسوف لا أستعمله إلا قليلاً، وسأستعمل بدله ذاتياً (عندياً أو نسبياً) ووجهة النظر الذاتية.

للمذهب العندي ثلاثة فروع كبرى، قد تسميه علمية ووجدانية وحسية. وهي تتفق كلها في مسألة جوهرية حول العالم، وهي الحكم بأن كل ما يحدث هناك فهو بالإضافة لما نفكر أو نشعر حوله. وتبرر الجريمة جرمها، من حيث أنها تجعل عقولنا تدرك الإجرام، وبالتالي تدرك توبيخ الضمير والأسف والأسى؛ والغلط المتضمن في الندم والأسف – الغلط في افتراض أن الماضي كان يمكن أن يكون خلاف ما وقع – يبرر من نفسه أيضاً باستعماله. فاستعماله يجعل إدراكنا لحقيقة ما ذهب بلا إمكان رجوعه سريعاً. فعندما نفكر فيه كأنه الذي كان يمكن أن يكون (وهي أخبث كلمة فاه بها اللسان أو خطها القلم)، فإن صفته الخلقية تتحدث إلينا بجمال طبيعي؛ وبالعكس، عدم الرضا الذي ينشأ عن تفكيرنا في هذا الذي أزاله عن مكانه الطبيعي يسبب لنا غصة شديدة. وتلك لعمري حالة قد نغري بأن نصفها بأنها حيلة للطبيعة عجيبة، تخدعنا لتحسن وتزيد من معرفتنا،

وتفعل كل ما في مقدورها لتبالغ لنا في تلك المسافة الشاسعة بين هاتين النقطتين المتقابلتين من الخير والشر اللتين تتأرجح بينهما الخليقة.

بهذا قد أبرزنا أمام النظر ما يمكن أن يسمى مشكلة الجبر على رأي الجبرية التي تزعم أنها تفكر في الأشياء. وأما الجبرية الميكانيكية فإنها تفخر بأنها لا تفكر في هذه المشاكل على الإطلاق. وعلى الرغم من أن العالم لا بد أن يرضى القضية الفرضية التي تتطلب الارتباط المادي فيه والانسجام، فإنه يهزأ من كل من يفترض أنه لا بد أن يكون فيه انسجام خلقي أيضاً. وإنني أعتقد أن عدد الجبريين الميكانيكيين من بينكم الليلة قليل، وأن الجبر الذي قد تتعرضون له هو ما أسميه بالجبر الهين؛ وهو الجبر الذي يخلط – حين يقرر أي نوع من العوالم هذا العالم – بين الاعتبارات المتعلقة بما هو حسن وقبيح والاعتبارات المتعلقة بالسبب والمسبب. ومشكلة هذا النوع من الجبر هي مشكلة قرنها الأيسر تشاؤم وقرنها الأيمن ذاتية وعندية. وبعبارة أخرى، إذا أراد المذهب الجبري أن يتخلص من الشك، فلا يصح له أن ينظر إلى الخير والشر نظرة موضوعية، بل لا بد له أن يعتبرهما وسائل محايدة في أنفسها تهدف نحو إيجاد شعور علمي وخلقي فينا.

فليس الخلاص من التشاؤم، كما نعرف جميعاً، بالأمر الهين. ولقد أبانت لكم بحوثكم تلك الصعوبة التي لا يكاد يتغلب عليها في إدراك أن هناك مبدأ واحداً تجري على غراره الأشياء، وأن مبدأ الكمال المطلق يتفق ونظرتنا اليومية إلى حوادث الحياة.

فإنه لا يزال يسأل: إذا كان الكمال هو المبدأ، فكيف وجد اللاكمال؟ وإذا كان الإله خيراً، فكيف خلق الشر، أو إذا كان لم يخلقه فكيف سمح بوجوده؟ وإذا كانت خيرية الإله ووحدته وقوته تبقى غير ممارى فيها ولا مناقضة فلا بد أن يفهم الشر على أنه ظواهر فحسب؛ ولا بد أن يفهم الشيطان على أنه كذلك أيضاً، وأن يطهر منه العالم الواقعي. ويظهر أن خلق الطرق لعملية التطهير هذه وجعل الشر يبدو أقل شرية هو طريق العندية[1].

أو ليس وصفنا الأشياء الخارجية بأنها شر أو خير في ذاتها بعض الخرق؟ وهل يمكن أن يكون كل من القتل والخيانة، إذا اعتبرا مجرد حوادث تحدث، أو حركات مادية، شراً في نفسيهما من غير أن يكون هناك من يشعر بشريتهما؟ وهل يمكن أن تكون الجنة خيراً في ذاتها من غير وجود آلة بها يدرك ذلك الحسن؟ إنه لا يمكن عملياً تمييز المحاسن والقبائح بعضها من بعض إلا بالأحكام الخلقية حولها. فالأحكام الخلقية هي الأشياء المهمة، وأما الحقائق الخارجية فليست إلا وسائل لإيجاد تلك الأحكام. وهذا هو المذهب العندي.

---

[1] ليس عندي ما أقوله لقارئ يرضى بالتشاؤم ولا يرى مانعاً في القول بأن الكل قبيح أكثر من أن رغباته ومطالبه من العالم أفل من مطالبي منه. بيد أني أتريث قليلاً بعد طلبها قبل أن أصل إلى حالة اليأس من إرضائها. ولكن إذا ما كان يقصد أن قبح بعض الأجزاء لا يمنعه من أن يقبل الكل ما دامت أجزاؤه الأخرى ترضيه، فأني أرحب به حليفاً. إنه يكون بذلك قد ترك فكرة الكل التي هي جوهر الوحدة الجبرية، واعتبر الأشياء متعددة، كما قررت أنا في هذه الصحائف.

لا بد أن يكون كل واحد منا قد تعجب يوماً من التناقض الغريب في طبيعتنا الخلقية؛ ذلك، أنه ولو أن تتبع المحاسن الخارجية هو حياتها، فإن الحصول على تلك المحاسن يبدو سبباً في خنقها وموتها. وإلا لماذا يوقظ وصف الجنة أو أي محل آخر للتنعم، إن في الأرض وإن في السماء، رغبة فينا إلا في التخلص والنجاة منها والفناء في الله؟ ولماذا لا نعتبر الجنة الصافية المليئة بالألحان التي تذكر لنا يوم الأحد، والتي تشبه المائدة الطيبة، إلا أرض الكسول وأحلامه؟[2] إننا نعتبرها مزيجاً طريفاً من الجنون والحقيقة ومن الجهاد والموت، ومن الأمل والخوف من الألم والعزة، التي تلون حالتنا الحاضرة، ولا تثير في صدورنا إلا مللاً وسأماً من الحياة.

إن طبائعنا المادية التي خلقت للصراع وللجهاد لعاجزة كل العجز عن أن تفهم تلك الصور الجوفاء التي لا تعبر عن شيء أو أن نتمتع بها. وإنا لنقول: إذا كان هذا هو ثمرة الجهاد، وإذا كانت الأجيال المتتابعة من النوع الإنساني قد جاهدت ثم ماتت، وإذا جهد الأنبياء وقاسى الشهداء، وأريقت الدموع المقدسة لا لغرض من الأغراض غير الرغبة في نجاح مجموعة من المخلوقات المتصفة بمثل هذه الحماقة التي لا تجارى، والرغبة في أن يطول أمد حياتها الوادعة الهادئة – إذا كان الشأن كذلك، فالهزيمة خير من الانتصار، أو بالأحرى خير للمرء أن يرخي الستارة قبل أن ينتهي آخر

---

[2] قارن بين هذا وبين مقالات Sir James Stephen لـ Barrister طبعة London لعام ١٨٦٢ صحائف ١٣٨، ٣١٨.

فصل من فصول الرواية، لينقذ عملاً على جانب عظيم من الأهمية في المبدأ من الوصول إلى خاتمة مثل هذه لا نظير لها في التفاهة والحقارة.

هذا هو كل ما ينبغي أن أقوله، إذا ما دعيت لأبرهن على المذهب الأغنسطي، وأما أنصاره، وأنتم تشاهدون أنني لست واحداً منهم، فلا يجدون صعوبة في أن يقولوا شيئاً كثيراً. فقد يقولون إذا اعتبر كل حسن خارجي شيئاً ثابتاً لا يقبل التغير فسيصبح مصدر ملل وتعب للجسم.

فلابد أن يكافح ويبعد أحياناً ليتم الشعور بحسنه، ولا يعرف إنسان قيمة الطهارة والبراءة حتى يعلم أنها قد ذهبت، ولا يقدر على إرجاعها ثانية. ولا يندم القديس، ولكن النادم هو المخطئ الذي عرف الحياة من جميع نواحيها وخبرها طولاً وعرضاً وعمقاً. وليس المثل الأعلى للحياة الإنسانية عدم وجود الرذيلة، ولكنه في وجود الرذيلة ممسكة الفضيلة بعنقها. وليس هناك ما يجعلنا نفترض أنها ليست الحالة الدائمة للنوع الإنساني. ولا شك أن هنالك كثيراً من الصدق والعمق فيما تصر عليه مدرسة شوبنهاور من أن التقدم الخلقي ليس إلا غشاً وخداعاً.

فكلما ذهب مظهر من مظاهر الشر خلفه ما هو أكثر منه دهاء وأكثر سماً. ويتحرك أفقنا الأخلاقي معنا كلما نتحرك، وبذلك لا نقرب أبداً من ذلك الخط البعيد حيث تلتقي الأمواج السوداء بالأمواج الزرقاء. وإنه ليخيل لنا أن الغرض من خلقنا ليس إلا إثراء لقوانا الإدراكية بأنواع الشعور الخلقي، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الإنسانية

والاختلاف العظيم فيها. وذلك يضطر بعضاً منا لأن يكون آلة تعبث بها شهوة الغضب ويستدعي من آخرين أن يكونوا مظهراً من مظاهر الشرف. ولكن النظرة العندية ترجع كل هذه الاختلافات الحسية إلى شيء واحد مشترك. وقد يكون التعيس المنكود السجين في غرفة المجرمين متجرعاً كأساً من نبيذ الحقيقة، لا يمكن أن يتذوق طعمها أبداً واحد من هؤلاء الذين يسمون بالمحظوظين. والشعور الخاص بكل واحد منهم يكون نغمة ضرورية في جوقة أخلاقية عظمى أخرجتها القرون، في سيرها، من قلوب من عاش من الناس.

يكفي هذا القدر من مذهب العندية، وإذا كانت مشكلة الجبر هي في التخيير بينه وبين التشاؤم، فلست أرى داعياً للتردد من الوجهة النظرية المحضة. إذ أن المذهب العندي هو المنهج الذي يبدو أكثر اعتدالاً. وقد لا يكون العالم إلا هذا. فعندما يتملك حب الحياة الإنسان، وعندما تبدو كل مظاهرها وشهواتها حقيقة لا تمارى، وعندما نرى أن أكثر الأشياء خبثاً وشراً قد أضيء بنفس الشمس التي أشرقت على أكثرها خيراً وروحانية، ونرى أن كل واحد منها ليس إلا جزءاً من تلك الثروة الكاملة، عندما يكون الشأن كذلك، فإن الانكماش عن مواجهة حقائق ذلك الكل ورجاء أن شيئاً منها لم يكن ليس إلا طريقاً ملتوياً عقيماً في مواجهة عالم شديد القوة والبطش مثل ذلك العالم. فالأحرى بنا أن نأخذ وجهة النظر التمثيلية ونعامل الأشياء كلها على أنها رواية عظمى لا تنتهي تبتكرها روح العالم، في محاولتها تحقيق رغباتها، ثم تتدبر فيها.

إنني أرجو ألا يتهمني أحد، بعد كل ماقلت، بأنني قد بخست براهين المذهب العندي حقها. وأحب الآن أن انتقل لأبين لكم لماذا لم تقنعني هذه الأسباب، على الرغم مما قد يكون لها من قوة، غير أني آمل أن تفترضوا معي أن اعتراضاتي لاتزال محتفظة بكل ما كان لها من قوة.

وإني اعترف بصراحة أنها كلها ترجع إلى الناحية العملية، فإذا قبلنا المذهب العندي عملياً وأخذناه جدياً ثم تتبعنا نتائجه، فإننا لا بد أن نواجه بما يجعلنا نقف ونتريث. فدع المذهب العندي لا يبدأ بطريق عقلي عنيف، وستجده مضطراً، بقوانين طبيعته، لأن يكون من نفسه جانباً آخر، ثم ينتهي بفساد عجيب. فعندما ينكر القول بأن بعض الأمور الواجبة خير في ذاتها، وأننا ملزمون بفعلها، بقطع النظر عن شعورنا نحوها، وعندما يقدس الرأي المخالف من أن قيامنا بالواجب وتركنا له سواء في أنهما إنما يخدمان غرضاً مشتركاً، وذلك هو تحصيل المعرفة النفسية والشعور النفسي، وأن الغرض من الحياة هو العمق في تحصيل تلك المعرفة وذلك الشعور، عندما نصل إلى ذلك الحد، فعند أية نقطة من المنحدر سنقف في هبوطنا؟ إن المذهب العندي يؤدي إلى بطلان القوانين الخلقية في علم اللاهوت، ويؤدي إلى خيالات وأوهام في الأدب، وفي الحياة العملية إلى وجدان لا روح له أو إلى مذهب حسي غير محدود.

إنه يربي في العقل مزاجاً جبرياً، ويجعل الكسالى أكثر خضوعاً وكسلاً، ويجعل الأقوياء أكثر تهوراً وبطشاً. وإنا لنشاهد في كل مراحل التاريخ أن المذهب العندي، كلما بدأ المجال أمامه فسيحاً، كان يفرط

متجاوزاً الحدود في كل ناحية من النواحي الروحية والخلقية والعملية، وكان ينقلب تفاؤله في الأخلاق إلى عدم اهتمام وعدم مبالاة، وكان يؤدي ذاك بدوره إلى فساد وانحلال. وأنه الآن لحق أن تقول إذا كان لفلسفة هيجل العندية أن تذيع هنا وفي إنجلترا، كما حدث ذلك مرة في ألمانيا، فإنها لا بد أن توجد لها هنا كما فعلت هناك ناحية يسارية، وتنتج مللاً وسآمة. ولقد سمعت بالفعل خريجاً من خريجي هذه المدرسة نفسها يعلن من المحراب أنه راغب في أن يذنب كما أذنب داود، إذا كان في إمكانه أن يتوب توبة كتوبة داود. قد تقولون إنه كان في ذلك الوقت قريب عهد بالانغماس في الشهوات؛ قد يكون ذلك. ولكن المهم هو أن مثل تلك الحالة قد يصبح في الفلسفة العندية ضرورة منظمة ووظيفة رئيسية في الحياة.

وبعد أن يفرغ من الحقائق الكلاسيكية الصادقة، لا بد أن تجرب الأخرى المستفزة المتعفنة؛ وإذا لم تظهر في ذلك الوقت الفضائل الحمقى للجماعة المتعصبة وتتدخل لتنقذ الجماعة من أن تتأثر بالمستخفين المتهاونين، فإن نوعاً من التعفن والانحلال الداخلي يكون مصيرها المحتوم.

فانظر إلى ما انتهت إليه المدرسة الرومانتيكية، كما نراها في ذلك الأدب الباريسي المعاصر الغريب– ذلك الأدب الذي كنا نحن رجال البلاد الأقل ثقافة نظهر به أفواهنا، بعد أن تتدنس ببحوثنا المحلية الثقيلة البليدة. بدأت هذه المدرسة الرومانتيكية بتقديس الحساسية الذاتية وبالثورة ضد القانون، وقد كان روسو من أوائل كبار الدعاة لها؛ وهي تقف اليوم بين مد وجزر ويمين وشمال مع رجلين عظيمين مناصرين هما رينان وزولا

M.Zola و M.Renan– فيتحدث أحدهما بصوتها الرجالي والآخر بما يمكن أن يسمي نغمتها النسائية. وإني أفضل ألا أفكر في رجال من أعضاء هذه المدرسة أقل شرفاً وشهرة من هذين. وأن رينان الذي أعنيه هو رينان الأخير زمانه. وبما أنني قد استعملت كلمة أغنسطي فإني أقول أن كلاً من رينان وزولا أغنسطي من نوع مؤكد لاشك فيه. فكلاهما متعطش لمعرفة حقائق الحياة، وكلاهما يعتبر الحساسية الإنسانية أولى الحقائق بالانتباه. وكلاهما يعتبر الحساسية الإنسانية أيضاً غرضاً في نفسها وليست وسيلة لغرض أسمى منها، فليست تهدف نحو إيجاد ما هو حسن خارجاً وإبطال ما هو قبيح خارجاً، ولكن يتمسك أحدهما بالحساسية لما فيها من قوة وطاقة، ويتمسك بها الآخر لجمالها؛ ويتحدث أحدهما بصوت خشن جاف، ويتحدث الآخر بصوت مزهر أيلوس. ولكن صوتاً أجش يسمع من صحائف كل منهما قائلاً، العالم كله هباء وغرور، وذلك صوت يجده بين السطور كل من نظر وحاول الاستماع. ولكن لم يقدم فرنسي من رجال هذه المدرسة الرومانتيكية كلمة تنقذ من ساعة الاكتظاظ والامتلاء من الأشياء الموجودة في الحياة؛ وهي تلك الساعة التي نقول فيها "إنا لا نجد سروراً في أي شيء منها"، أو من ساعة الخوف من حركة العالم الطاحنة العمياء المكتسحة، عندما توجد تلك الساعة. لأن الأهوال والاكتظاظ حقائق يحس بها، ككل الحقائق الأخرى؛ ولها كمال السلطان على النفوس ساعة وجودها. وإن روح العبارات الرومانتيكية، شعرية كانت أو نقدية، أو تاريخية، هو ذلك المعنى الذي لا علاج له ولا دواء، وهو ما يسميه كرلايل نحيبا من الحزن والخوف. وليس هناك من منقذ نظري من تلك الحالة

العقلية للمدرسة الرومانتيكية. وسواء أشاركنا رينان، ونظرنا إلى الحياة على نحو دمث مهذب، واعتبرناها قصة طريفة للنفس، أو نظرنا إليها كما فعل أصدقاء زولا، فأوغرنا صدورنا ضد طابعنا "العلمي" و"التحليلي"، وفضلنا أن نكون هازئين مستخفين، وسمينا العالم قصة تمثيلية غير محدودة – إذا كنا هذا أو ذاك، فإن العالم يبدو لنا قابلاً لأن يكون، كما وصفه كرلايل، مقبرة عملية واسعة موحشة مظلمة وطاحونة للفناء.

فليس هناك من مخلص إلا بالالتجاء إلى الطريق العملي، وبما أنني قد ذكرت اسم كرلايل الذي يسب الآن كثيراً، فدعوني أذكر اسمه مرة أخرى، وأقول أن المخلص هو في الطريق الذي رسمه. فدعونا من تاريخ حياته ودعونا من ذكر كثير من كتاباته، ولننظر إلى رسالة قصيرة قالها وهي "احتقر كل إحساساتك واترك كل تذمراتك وبكائك وأترك كذلك كل طرب؛ ودع كل وجداناتك العامة واستخف بها، ثم تصرف كما يتصرف الرجال!" بيد أن هذا يظهر بعيداً بعداً تاماً عن الفلسفة العندية، إذ أنه يرى أن المهم هو العمل لا الإحساس، وأن أفقنا العقلي ينتهي بمعرفة بعض الأعمال التي ستوجد، وبعض التغيرات الخارجية التي يجب أن توجد أو تقاوم.

ولا يهم مقدار نجاحنا في تحقيق هذه الواجبات الخارجية، ولا يهم شعورنا نحوها عند القيام بها، أ هو شعور حب أم كره، سرور أم ألم، وإنما المهم هو أنها تفعل ولا بد أن تفعل؛ إذ أن عدم فعلها بوار ودمار. فشعورنا نحوها لا يهم في شيء، وإنما المهم أن نكون مخلصين في تأدية واجباتنا،

وغير راغبين في فعل ما هو خطأ؛ فإذا كنا كذلك بقي العالم آمنا، وتخلصنا بذلك نحن من دينه علينا، فدعونا نأخذ العبء[1] على عاتقنا ونحني الرأس تحت المشروعية الثقيلة لحجمه، ودعونا نعتبر أن شيئاً آخر غير إحساساتنا هو غاياتنا وذو السلطان علينا وقانوننا، ولنكن راغبين في أن نحيا في خدمته ونموت في سبيله. فإذا فعلنا ذلك فقد انتقلنا بقفزة واحدة من الفلسفة الذاتية حول الأشياء إلى الفلسفة الموضوعية حولها، كما يستيقظ المرء من نوم ممتلىء بالأحلام المزعجة والأشباح المخيفة والأصوات المرعبة، ليجد نفسه منغمساً في برد الليل الطاهر وفي هدوئه وسكونه.

ولكن ما هو جوهر تلك الفلسفة الموضوعية الخلقية وتلك الفلسفة القديمة، إن لم يكن طهراً وقوة واتزاناً، إذا ما قورنت بمقابلتها الرومانتيكية؟ إنها اعتراف بحدود غريبة وغير واضحة في نظر قوانا العقلية. إنها رغبة في الشعور بالهدوء والطمأنينة، بعد القيام ببعض الواجبات الخارجية؛ لأن مسئولياتنا تنتهي عند فعل ذلك الواجب؛ ولنا بعد ذلك أن نلقي عبء ما تبقى على عاتق بعض القوى العليا. أو أن لنا أن نقول، إذا كنا من رجال هذه المدرسة، ساعة نفرغ من عملنا، مهما قل وحقر: "انظر إلى نفسك أيها العالم، فإنك خير الآن من ذي قبل" لأن هذه الفلسفة ترى أن العالم متعدد، وفيه قوى يكاد يكون بعضها مستقلاً عن بعض وكل واحدة منها قد تساعد أو تعوق، وقد تساعد أو تعاق هي، بفعل بقية القوى الأخرى.

---

[1] مثلاً، ذلك العبء الذي هو أن تكون أفعالنا مسببة لأن يجني العالم كله في النهاية ثمرة فعلية إيجابية.

ولكن هذا يرجعنا ثانية بعد تلك الدورة الطويلة إلى مسألة الاختيار وإلى النتيجة التي أتيت الليلة من أجلها. لأن الطريق المستقيم المعبد لتصوير مذهب التعدد والقول بوجود عالم ذي أجزاء يؤثر بعضها في بعض هو طريق اللاجبرية. فأي مقدار من الاهتمام والحماس يمكن أن يكون في بناء الطريق المستقيم، إذا لم يكن هناك شعور بأن الطريق المعوج طريق ممكن وطبيعي أيضاً، بل طريق متوقع ومهدد بقرب الوقوع؟

وهل هناك معنى في لومنا أنفسنا في اتخاذ الطريق المعوج إلا إذا كان اتخاذه غير ضروري وغير لازم علينا. وإلا إذا كان الطريق المستقيم مفتوحاً لنا أيضاً؟ ولست أقدر أن أفهم الرغبة في العمل من غير اعتقاد أن في الأفعال حسناً وقبحاً في الحقيقة.

ولست أقدر أن أفهم الاعتقاد في أن فعلاً من الأفعال قبيح من غير حدوث أسف وندم عند حدوثه. ولست أقدر على فهم الأسف والندم من غير اعتراف بوجود الاحتمالات الحقيقية في العالم. ولا مراء في أننا نشعر في مثل هذه الحالة بعد أن نخفق في محاولاتنا بأن فرصة لا تعوض قد ضاعت من العالم، ولا بد أن يبكي دائماً لفقدها.

ولكن إذا ما أصررتم على ان هذا كله حديث خرافة، وأن الاحتمالات في نظر العلم والعقل محالات، وأنني إذا تصرفت تصرفاً قبيحاً، فإن العالم يكون مقضياً عليه أزلاً بأن يتحمل تلك النقيصة، إذا ما

أصررتم على كل هذا، فإنكم واقعون ثانية ولا شك في تلك المعضلة وفي ذلك التيه من التشاؤم الذي لم نسترح من الكد والتعب فيه إلا الآن.

إن لنا الحرية طبعاً في أن نقع فيه ثانية، إذا ما طاب لنا ذلك، ولكني أعتقد – على الرغم مما قد يكون هناك من صعوبات متعلقة بالفلسفة الموضوعية حول ما هو حسن وقبيح، وعلى الرغم مما قد يتضمنه مذهب الاختيار – أن مذهب الجبر، وما يستلزمه بالضرورة من التشاؤم أو من الرومانتيكية، يتضمن صعوبات أكثر منه وأعمق. ولكنكم تتذكرون جيداً أنني أنكرت على نفسي فيما مضى ادعاء إبراز أي برهان ملزم في هذا الموضوع. لذلك أجدني مضطراً، بعد هذا البحث الطويل، أن أقرر نتائجي في شكلها الشخصي. وذلك الطريق من الالتجاء هو، على ما يظهر، الشرط الأساسي لتكوين المشكلة؛ وكل ما يتمكن المرء من عمله هو أن يعترف بكل ما عنده من إخلاص بالبراهين النفسية التي جعلته يرى ما يرى، ثم يتركها مثلاً للآخرين يحتذون بها إذا ما شاءوا.

فدعوني الآن إذن أقول من غير مواربة أو التواء: العالم لغز عظيم عند كل العقول، مهما كان نوع النظريات التي تكونها نحوه، وأن نظرية اللاجبر التي أدافع عنها، نظرية حرية الإرادة بمعناها الذائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف، تصور العالم عالماً معرضاً للخطر، وقابلاً لأن يؤذي ويجرح بتصرف أي جزء من أجزائه، إذا لم يتصرف على نحو مستقيم، وتصور فعل الخطأ فعلاً أو حادثة ممكنة، وليست ضرورية ولامستحيلة الوقوع. فهي تقدم لنا عالماً متعدداً متغيراً، ولا يمكن أن تدرك كنهه وجهة

نظر واحدة؛ وستبقى تلك النظرية طبعاً غير مقبولة لكل عقل إنساني أغرم بحب الوحدة وضحى من أجلها بكل شيء آخر. ولقد قال لي صديق من هذا القبيل مرة أن تفكيره في عالمي هذا يقزز نفسه ويؤلمها، كما تتألم من النظر إلى الحركة الشنيعة لمجموعة من الذباب واقعة على جيفة.

ولكن بينما أنا اعترف بأن القول بالتعدد وبالتغير في العالم قول غير منطقي ومدعاة للنفرة وللاشمئزاز، فإني أجد أن كل ما يقابله من نظريات أكثر بعداً منه عن المنطق والعقل، وأن اللاجبرية مع مجموعتها من الذباب، إذا أحببتم أن تتحدثوا على هذا النحو، لا تسيء إلا للجبر الطبيعي لقوتي الذهنية فحسب؛ وهو ذلك الجبر الذي قد يستحق أن يهزأ منه ويكبح جماحه. ولكن الجبر مصاحب بمجموعة من الذباب ضرورية له، ومن غير احتمال أن يكون معه ذباب آخر ليستأصله، يناقض مبادئي الخلقية مناقضة كلية. فعندما أتخيل حادثة مثل حادثة القتل التي حدثت في بركتون فإنه لا يمكنني أن أتصور أنه عمل تعبر به الطبيعة عن نفسها تعبيراً منطقياً وضرورياً من غير انقباض وانكماش من الاشتراك في كل من هذا النوع. وإني أرفض رفضاً باتاً أن أبقى مخلصاً للعالم بقولي في صراحة إن القتل، من حيث أنه صادر ضرورة عن طبيعة الكل، ليس جيفة. وهنالك أيضاً شيء من التجاوب الغريزي الذي يشهد لي هنا، ولكني سوف لا أتعرض له الآن. فلم يبق من الاحتمالات إلا المذهب الإغنسطي الرومانتيكي، وذلك المذهب يهز غرائزي الشخصية هزاً عنيفاً. لأنه يزيف موضوع خلاصها وحياتها، ويجعل القتل، مثلاً، الذي ينكمش منه المرء عادة، يثير في أسباباً كافية تحملني على ارتكاب هذه الجريمة. فهو يحول الحياة من حقيقة محزنة

إلى تمثيل شجوي لا إخلاص فيه، وقبيح لا ذوق فيه، حسب ما تريد طبيعة مريضة غريبة أن تصوره.

وهو – بسبب تقديسه للحالات العقلية، ووضعه الساقط السافل من الأدب الباريسي مع الآلات الضرورية الباقية التي بها تحصل النفس اللا فانية ذلك النور الذاتي الذي هو عمل الحياة – يدعني في حضرة نوع من الجيفة الذاتية التي هي أكثر ضوضاء وجلبة من تلك الجيفة التي التجأت إليها لتحل محلها.

إن التشاؤم الساذج، من حيث استقامته، لخير ألف مرة من ذلك السقوط والانحطاط في ذوقنا الخلقي؛ ولكن عالم المصادفة خير من هذا وذاك، فأوجدوا ما تشاؤون من الضوضاء حول المصادفة، ولكن هذا لا يثنيني، فإني أعلم أنها لا تعني أكثر من التعدد. وإذا كان بعض أنصار مذهب التعدد شريراً، فإن ذلك المذهب، مهما ينكر علي من آراء، لا بد أن يسمح لي، على الأقل، بأن أتوجه إلى الأفراد الآخرين ذوي الصدور المبرأة من الهوى، الذين لم تفسد فيهم الحاسة الخلقية. وإذا كنت لا أزال راغباً في التفكير في العالم ككل، فإني أشعر بأن عالماً يصادف أن يكون خيراً خير من عالم لا توجد له تلك المصادفة، ولو لم يتأت لتلك المصادفة أن تقع أبداً. وأخيراً ما هي تلك المصادفة التي رغبت في أن لا أصف بها المستقبل من حيث أنها انتحار للمنطق والعقل؟ هي مصادفة أن يكون المستقبل، في المسائل الخلقية، مغايراً لما كان عليه الماضي وخيراً منه. وتلك هي المصادفة الوحيدة التي نجد من الأسباب ما يصحح لنا افتراضها. يا

للعار والفضيحة، إذن، في نبذها وإنكارها! لأن وجودها هو القوة الحيوية التي تجعل العالم يعيش، وهو المادة التي تجعل العالم حلو المذاق.

وهنا يصح لي أن أقف بعد أن ذكرت لكم كل ما يهمني ذكره مما أرى الآخرين يعترفون به. ولكني إذا قطعت حديثي هنا، فقد تظل المسئلة غير واضحة في أذهان بعض منكم ولا يكون لشيء مما قلت أثره؛ لذلك أرى أنه من الخير أن أضيف بعض ملاحظات أخرى.

أولاً، وعلى الرغم من كل ما قلت، فستظل كلمة المصادفة مصدراً للمتاعب. لأنه، ولو أنكم أنتم قد تكونون كارهين لنظرية الجبر، ولكنكم ترغبون في كلمة أحسن من كلمة المصادفة لتدل على النظرية المقابلة للجبر؛ وقد تعتبرون أن اختياري كلمة مثل هذه نوع من التعصب المذموم. حقاً، إنها لكلمة سيئة، وخاصة حين تريد أن تقنع بها؛ ولا شك أنكم تودون أن لم لو أقذفكم بتلك الكلمة العنيفة، وترغبون في استعمال كلمة أخرى أخف منها وطأة.

إنني أعترف أنه قد يكون هناك شيء من عدم التوفيق في اختيارها، وقد تكون مشاهدتي للتلاعب في استعمال الألفاظ الذي قام به أنصار الجبرية الهينة هي التي جرتني بعنف إلى الناحية الأخرى؛ وبدل أن أتصارع معهم في البحث عن الكلمات المقبولة، وجدت نفسي راغباً في أن أستعمل أول كلمة قبيحة جاءت على لساني، ما دامت غير مبهمة ولا غامضة. والمشكلة هي قطعاً مشكلة الأشياء لا مشكلة الأسماء الجميلة للأشياء؛

وخير الكلمات هي الكلمات التي تجعل الرجال قادرين على أن يعرفوا بسرعة إذا كانوا متفقين أو مختلفين حول الأشياء. ولكن كلمة المصادفة، بما يقترن بها من معنى سلبي خاص، هي الكلمة الوحيدة المناسبة هنا. وكل من يستعملها بدل كلمة "حرية" لا يدعي أنه يتحكم في الأشياء التي قال عنها إنها حرة؛ فهو يعترف بأنها ليست خيراً مما يمكن أن يكون عليه مجرد المصادفة. فهي كلمة ضعف وعجز؛ وهي، لهذا، الكلمة الوحيدة المخلصة التي يمكن أن نستعملها، إذا كنا، في تسليمنا بأن لبعض الأشياء حرية واختياراً، نفعل ذلك مخلصين ومستعدين لأن نخاطر عليها في الحقيقة.

وأما الكلمات الأخرى فهي كلها مراوغة، وقد تجعلنا نجري على غرار الجبر الهين، فندعي أننا قد حررنا العصفور السجين في القفص بإحدى اليدين، مع أننا مشغولون بربط رجليه بربط رجليه باليد الأخرى، لنكون بذلك متأكدين من أنه سوف لا يطير، بحيث لا نراه.

ولكن قد تظهرون الآن شككم النهائي وتقولون: أليس الاعتراف بمثل هذه المصادفة غير المضمون وقوعها، أو ليس الاعتراف بالحرية، ينفي بالكلية فكرة وجود إله حاكم لهذا الكون؟ أو ليست هذه النظرية تدع مصير العالم معلقاً تحت رحمة الاحتمالات والمصادفات، وهكذا يكون غير مأمون ولا مضمون؟ وباختصار، أو ليست تنكر علينا تلك الرغبة الطبيعية في سلم وهدوء في النهاية بعد كل هذه المغريات والتغيرات؛ وهي الرغبة في قنة زرقاء فوق كل السحب؟

وجوابي على هذا مختصر جداً، وهو أن الاعتقاد في حرية الإرادة لا يتناقض، في قليل ولا كثير، مع الاعتقاد في وجود الإله، ما دمتم لا تحصرون عمله في مجرد إصدار أحكام قضائية صارمة. فإذا جوزتم عليه أن يوجد الاحتمالات في العالم. كما يوجد الواقعيات فيه، وأن يفكر في هاتين المقولتين، كما نفعل نحن، فإن المصادفات يمكن أن تكون هناك غير مضمونة الوقوع، ويكون مجرى الحوادث في العالم غامضاً حقاً؛ ومع هذا فستكون نهاية الأشياء على الوضع الذي أراده هو أزلاً.

وقد يجعل قياس تمثيلي الغرض هنا واضحاً، فافترضوا رجلين يلعبان أمام رقعة الشطرنج، ولكن أحدهما ماهر في اللعبة والآخر مبتدئ فيها. فيقصد الماهر أن يغلب، ولكنه لا يقدر أن يتنبأ بالحركات الفعلية التي يفعلها خصمه. وإن كان يعرف كل الحركات الممكنة لخصمه؛ وهو يعرف قبل اللعب كيف يواجه كل حركة من حركاته، ويقابلها بحركة أخرى منه تقوده إلى اتجاه يؤدي إلى تحقيق مراده. وأخيراً يأتي النصر بلا مراء، بعدما قد يكون هناك من حركات معوجة وغير واضحة في سبيل إيجاد النتيجة المقدرة.

والآن دعونا نحن الفانين نكون ذلك المبتدئ، ودعوا الخبير يكون الله الذي يعلم كل شيء؛ وافترضوا أن الله كان يفكر في عالمه هذا قبل أن يخلقه فعلاً، وافترضوا أنه قال، إنني سأوجه الأشياء كلها لتصل إلى غاية

واحدة، ولكنني سوف لا أقرر الآن[1] كل الوسائل الموصلة لتلك الغاية. وعلى هذا فستترك بعض الاحتمالات من غير أن يصدر فيها قرار ما؛ وكل واحد منها يمكن أن يصبح حقيقة تحت وضع خاص وفي حالات معينة. ولكن سواء أوقعت بالفعل هذه الناحية من ذلك الأمر المتشعب أم تلك الناحية، فإني أعلم ما الذي سأفعله عند المتشعب الآخر لأحفظ بذلك الأشياء عن أن تحيد عن طريق الغرض الذي رسمته لها[2].

---

[1] التعبير بالآن يترك عقل الخالق خاضعاً للزمن. وليس لدي من جواب لمن يصر على أن هذا العقل لا يخضع لقانون الزمن. والعقل الذي تحضر عنده الأزمنة كلها دفعة واحدة لا بد أن يرى الأشياء جميعها في هيئتها الواقعية، أو في هيئة أخرى لا نعرفها نحن. وإذا فكر في بعض اللحظات غامضة بالنسبة لمحتوياتها المستقبلة، فإنه لا بد أن يعلم في الحال كيف يزول ذلك الغموض عندما تكون تلك اللحظات ماضياً. وهكذا لا يمكن أن يسمى حكم من أحكامه حكماً فرضياً، ولا بد لهذا ألا يكون في عالمه مكان للمصادفة. ولكن أليس العقل اللا زمني حديث خرافة؟ أو ليس القول بحضور مراحل البقاء كلها دفعة واحدة في علم الله قولاً يؤدي إلى رمينا بذلك العالم العنيد وإلى إنكار وجود الاحتمالات؟ وهي النقطة التي تراد البرهنة عليها. وأما القول بأن الوقت ما هو إلا مظهر وخيال، فليس إلا لفاً ودوراناً يقصد به إنكار التعدد في العالم. والإصرار على أنه كتلة واحدة. فإذا اعترفت بالتعدد لزم أن تعترف بالزمن قالباً له.. المؤلف

[2] وذلك، طبعاً، يعني المعجزة، ولكنها ليست من النوع الأحمق الذي كان يسر آباؤنا بذكره، ولكنه الآن قد فقد ما فيه من سحر وجمال. ويقتبس أميرسون من بعض حكماء الشرق قوله، إذا ما ارتكب الشر حقاً على وجه الأرض فإن السماء تثور غاضبة ثم تقذف به إلى هوة سحيقة ومعتقل بعيد. ولكن يقول. أميرسون: إن معتقل الطبيعية هو السنون والقرون؛ وإنه لمن الشاق على المرد أن ينتظر تلك المدة الطويلة. وإن لنا أن نفكر كما يشاء لنا الهوى في تلك الاحتمالات التي يحتفظ بها الرب لنا، تحت أي شكل من الأشكال. وقد نعتبرها نحن أشياء مضادة للفاعلية الإنسانية التي يلهم هو بها لهذا الغرض. وباختصار، ليست العلامات والاستفهامات وتقلصات الأرض والسماء هي وحدها المبطل الوحيد للعوائق التي تعوق تدبير الله، وليست هي وحدها المبطل الذي يمكن التفكير فيه.. المؤلف

وعلى هذا فيكون كثير من التفاصيل في منهج العالم متروكاً الحكم فيه وغير متدبر، وأما الاحتمالات نفسها فهي مرسومة مدبرة. ويكون تحقيق بعض هذه الاحتمالات متروكاً للمصادفة؛ يعني لا يقدر إلا وقت أن تأتي لحظة تحقيقة الخارجي. وقد تحدد ممكنات أخرى كذلك مصادفة، يعني أن تعيينها يبقى معلقاً حتى يرى كيف تحدث مسائل الفرصة المطلقة في الخارج. وأما بقية المنهح ونتيجته النهائية فهي مدبرة مقضية من الأزل. وهكذا ليس من الضروري أن يعرف الخالق تفاصيل الواقعيات كلها حتى تقع فعلاً؛ ويكون علمه بالعالم في أي لحظة من اللحظات علماً بالواقعيات وبالاحتمالات، كما هو الشأن معنا الآن. ولكنه يعلم يقيناً أن عالمه في مأمن من أن يضل طريقه، ويعلم أنه قادر على أن يرجعه، إذا ما انحرف إلى هذه الناحية أو تلك، إلى الطريق المؤدي إلى النتيجة المحتومة المقدرة أزلاً.

وأنه الآن لا يعنينا في هذا المنهج إذا كان الخالق هو الذي سيقرر مصير تلك الاحتمالات ويتحكم فيها عندما تأتي اللحظة المناسبة، أو إذا كان سيتنازل عن تلك القوة المقررة، ويعطيها لبعض الفاني من مخلوقاته كالإنسان مثلاً. ولكن المهم هو وجود هذه الاحتمالات، وسواء أكنا نحن الذين نفصل فيها، أم أنه هو الذي يفصل فيها عن طريقنا، في تلك اللحظات من المحاولات النفسية، عندما يبدو ميزان القضاء متأرجحاً مرتعشاً، وعندما ينتصر الطيب على الخبيث أو يفر من النزال، فذلك أمر عديم الأهمية بالنسبة لموضوعنا، مادمنا نعترف بأن الاحتمالات لا يفصل فيها إلا الآن وهنا في ذلك المكان. وذلك هو الذي يعطي لحياتنا الخلقية حقيقة خفاقة، ويجعلها، كما يقولماللوك، ترتبط بثورة محكمة غريبة. تلك

الحقيقة، وهذه الثورة، هما ما ألغاه أرباب المذهب الجبري بقسيمة هينة وصلبة، بإنكارهم أنه يمكن الآن وهنا الفصل في شيء وباعتقادهم أن الأشياء قد قضى فيها كلها أزلاً. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يقال أنني وأنتم قد قضي علينا أزلاً بالخطأ في الحكم، وذلك باستمرارنا في اعتقاد أن لنا حرية واختياراً. وإنه لمن حسن الطالع حقاً، في ختام هذا البحث، أنه يمكن في كل جدل مع الجبرية أن يكون آخر برهان يلجأ إليه خصمها هو الاستشهاد بالحالات الخاصة الفردية.

حول فلسفة هيجل

تشاهد الآن في أمريكا وفي بريطانيا ظاهرة فلسفية غريبة، وهي أن فلسفة هيجل التي لا تجد لها أنصاراً الآن في ألمانيا سوى بعض الشبان المبتدئين قد أصبحت تجد بيننا دعاة أقوياء ومناصرين عظماء. وبذا أصبحت من العوامل المؤثرة في توجيه أفكارنا العليا. ولا شك أن فلسفة هيجل، إذا اعتبرناها حركة مقابلة للآراء التجريبية البريطانية المتطرفة، تعتبر تجديداً وبسطاً لأفق التفكير. ولكن ينبغي ألا يجعلنا هذا ننغمس فيها بلا روية وتدبر. لأنها تجمع بين ما يحمل الجبال من الفساد ومقدار قليل من المحاسن. وبما أنها قد بدأت تظهر في الأفق هنا فلا بد لها أن تستعد للدفاع عن نفسها كما كانت من قبل مستعدة للهجوم على غيرها. وسأبدأ الآن بحركات المناوشة الأولى راجياً أن تتبع بما هو أقوى منها. ولست أفعل ذلك أملاً في تغيير عقيدة المفكرين الأحرار، ولكن حباً في أن أبين للمبتدئين أن هناك وجهات نظر أخرى. وتتضح الوجهة التي أقصدها، عندما أذكر بعض الملاحظات حول البواعث التي تبعث المرء إلى أن ينغمس في الفلسفة ويبحث مسائلها، وحول صعوبات تلك البحوث على وجه عام.

فالغرض الجوهري من الفلسفة، على وجه عام، هو تبيين أن الواقعي متحد مع المثالي. ولا يصح أن يقال أن هذا لا ينطبق إلا على الفلسفة المثالية، لأن كل فلسفة مثالية باعتبار أو على جميع الاعتبارات. فالفلسفة

الذرية والفلسفة الميكانيكية والفلسفة الذاتية نفسها فلسفة مثالية من بعض وجهات النظر. وفي العالم المثالي يمكننا أن نبدأ من أي جانب من جوانبه ونتنقل في أرجائه، فنجد أن كل جزء منه يسلمنا لما جاوره من أجزاء، وكل عضو يستدعي ما يليه. وهكذا تتمتع عقولنا بعملياتها السارة. وكلما كانت النظرية مرتبطة الأجزاء برباط ذاتي، وكلما كان الكل معرفاً بتعريف يتناسب مع قوانا النظرية، كان مجرد الإدراك موافقة وفهماً.

ولكن يخيل للرائي أول الأمر أن كثيراً من الواقعيات يتبع قوانين مخالفة لما يسير الكل على غراره من قوانين. فتظهر الأجزاء أحياناً، كما يقول هيجل، كأنها قذيفة وجهت إلينا من غير إنذار سابق، ويؤكد كل جزء من نفسه كأنه حقيقة الارتباط لها بالبقية، وكأن الأجزاء الأخرى تكون نظاماً كاملاً بدونه. وقد نصفه نحن بأنه تحكمي وغريب وليس جزءاً. بيد أن التأمل العميق قد يجد فيها بعض المثالية التي تحيي عندنا الأمل في أنه يمكن تفسيرها مع الكل تفسيراً مثالياً. فيرينا التأمل العميق أنها لا تخضع، تحت اعتبارات خاصة، لاعتبارات ذوقية جمالية فحسب، ولكنها تخضع أيضاً، في أسوأ حالات انفصامها، إلى ثلاثة من الاتصالات المستمرة التي تساعد كل واحد منا على تكوين مثله العقلية. وأقصد بذلك استمرار الذاكرة أو الشعور الشخصي واستمرار الزمان والمكان. وإنا لنشعر جميعاً بالهدوء والراحة بالنسبة لهذه القوالب العظمى، لأنها تجعل الأشياء الكثيرة التي نواجهها واحدة، لا تنفي عنها الفردية.

فانظر إلى المكان مثلاً، إنه وحدة، وليس هناك ما يكسره أو يجرحه أو يمزق أوصاله. وليس له مفاصل تدخل بينها السكين، لأنه ينفذ إلى السكين ولا ينفصم. حاول أن توجد ثقباً في المكان بإعدام جزء منه وستخفق لا محالة، فإنك إذا أردت أن توجد ثقباً في المكان لا بد أن تضع شيئاً خلاله، ولكن ما الذي يمكن أن يدخل في المكان إلا ما هو مكاني؟

ولكن، على الرغم من أنه المثال الكامل للوحدة، فهو يتضمن تنوعاً لا نهائياً في أجزائه. ولا يؤدي هذا إلى تناقض، لأن الوحدة والتعدد فيه باعتبارات مختلفة؛ فالواحد هو الكل والكثير هو الأجزاء. وكل جزء واحد أيضاً، ولكنه ليس الأجزاء؛ ويجاور الجزء الجزء مجاورة مطلقة ولكن في انسجام. وإنه لحق أن المكان بين نقطتين يوحدهما ويفصلهما، ولكن التوحيد والفصل باعتبارين مختلفين؛ فهو يفصلهما بإبقائهما خارج المكان الكائن بينهما ويوجد بينهما بالاحتفاظ بهما خارجين عن الأمكنة الأخرى؛ وهكذا لا يوجد تناقض لوجود ناحيتين مختلفتين ولا يمكن أن يوجد التناقض الذاتي في المكان إلا إذا حاول جزء منه أن يحتل مكان الآخر، ولكن التفكير في مثل هذا الهراء لا بد أن يختفي بمجرد تكوينه، ولا يمكن أن يعيش حتى يشغل العقل[1].

---

[1] إن ما يبدو من تناقض بين لا نهائية المكان وبين أنه موجود كامل بالفعل يمكن التغلب عليه بأكثر من طريق، وأسهل الطرق هو طريق المذهب المثالي الذي يفرق بين المكان بالفعل والمكان بالقوة، ويرى أن المكان لا يوجد إلا إذا تصور في الذهن، وكل الأمكنة الحاضرة في الذهن فعلاً هي فانية، واللا محدود منه هو ما يمكن حضوره ذهناً لا الحاضر فيه فعلاً.

وعلى الرغم من أنه يوجد وراء كل الأجزاء التي نشاهدها من المكان أو نفكر فيها أجزاء أخرى منه فإن ذلك الوراء منسجم مع ما نعرف أو نشاهد، وخاضع لنفس القانون الذي يخضع له المعروف، ولا يمكن أن يصدر عن المكان شيء غريب أو مفاجيء.

فهناك إذن انسجام مطلق بين المكان وقوانا العقلية، لأنه قد تقمص الثوب العقلية الشفافة. وهكذا الشأن بالنسبة للنفس وللزمان. ولكن إذا تجاهلنا هذين، رغبة منا في الإيجاز والتخفيف، حق لنا أن نقول، إن المتحكم في اتجاهاتنا العقلية، عندما نبغي معرفة حقة للعالم، هو المعيار الذي وضعته معرفتنا للمكان[2]. وإذا ما زالت الفواصل بين الأشياء، وأصبحت واحدة وحدة تامة مثل المكان الذي تشغله فإن الفلسفة تكون قد بلغت غايتها من الكمال.

---

[2] لم نتخير المكان نموذجاً للاتصال المستمر رغبة منا في الإيجاز فحسب، ولكن لأن المكان يحدد علاقات ما يوجد فيه من موضوعات، ويربطها ببعضها ربطاً أوثق وأكثر احتباكاً مما يفعل الزمان، ويجعلها على نحو أكثر استقراراً مما يمكن أن تفعله النفس. فإن الأشياء إذا وجدت في مكان، فلا بد أن تخضع للقوانين الهندسية؛ بينما أن وجودها في النفس لا يلزمها أن تخضع بالضرورة للقوانين المنطقية أو لأية صفة أخرى من الصفات العاقلة. فيمكن أن يثوى في النفس أي مقدار من اللامنطقي كما يمكن أن يعيش فيها المنطقي. ولا يقدر المرء إلا أن يحترم تقديس النفس الذي ذهب إليه بعض أتباع هيجل من المدارس الإنكليزية. ولكنني في الوقت نفسه أخشى أن ينتهي ذلك التفكير الممل حول مبدأ لا مدلول له مثل ذلك المبدأ من النفس الصورية المحضة (التي، إذا لم تكن شرطاً ضرورياً في وجود عالم منظم من التجارب، لا بد أن تأخذ صفاتها من تلك القضايا التجريبية التي تعتمد هي عليها، بدل أن تعطي هي صفات للقضايا التجريبية) إنني أخشى أن ينتهي الاعتقاد في تلك النفس السامية بعقم وبإغلاق لعقول المعتقدين.

ولكن عندما ننظر إلى صفات الوجود المادية فإنا نلاحظ أن الاتصال المستمر قد انقطع من كل نواحيه. وتبدأ هنا المفاجئات المرعبة تظهر في جلاء. ولو حاولنا التغلب على هذا الانفكاك بتحليلنا العالم وإرجاعه إلى قطبين ميكانيكين وهما الذرات وحركاتها، فإن الانفكاك لا يزال باقياً بل يبدو مخيفاً مرعباً، وتبدو قوانين الاصطدام وآثار المسافات على عمليات الجذب والدفع ترتيباً للقضايا تحكيماً. لأن الذرات نفسها حقائق مستقلة، ولا يستلزم وجود أحدها وجود البقية منها، ونجد أنا لم نعدم الانفكاك بإرجاعنا الأشياء إليها، ولكنا جعلناه في جزئيات صغيرة الحجم. ولنحصل على ذلك المستوى الضئيل من المنطق في العالم ضحينا بجزء كبير من محتوياته، فنزعنا منه الكيفيات الثانية وألقينا بها في سلة المهملات قائلين إنها من عمل الوهم والخيال، بينما أنها، كخيالات، حقائق لا بد أن تفهم على نحو ما.

ولكن عندما نبحث بعض الحقائق التي نعتبرها نسبية محضة، فإنا نكون أبعد ما يكون من الهدف. إذ أنه من المحال حينئذ أن نلجأ إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها. وبما أن الحقائق الذهنية هي الآن الحقائق المعتبرة، فإن المفارقات الذهنية تصبح المفارقات المعتبرة، وتصبح الوحدة الذهنية هي الوحدة المعتبرة. فإذا ما بدت فكرتان مختلفتين فهما مختلفتان أبداً. فلا نقدر أن نتحدث عن الحرارة والنور مثلاً موفقين بينهما في حركة الموج الناشئة عن اجتماعهما. لأن الحركة حركة أبداً، والنور نور، والحرارة حرارة، وانفكاكها انفكاك مطلق مثل وجودها، وتكون هذه الأشياء مع الصفات الأخرى ومع الأشياء التي ندركها مشابهة لعالم المثل الثابت الذي

يقول به أفلاطون. فلا يستدعي أحدها بنفسه الآخر، ولا ينتجه، ولا يوجد ما فيه من حق وصدق، وليس بينه وبينه من اتصال ذاتي إلا أنهما يقترنان في النفس، فتجد بينهما بعضاً من التشابه أو التخالف. ولا شك أن عالم الصفات هو عالم أشياء تكاد تكون متفككة فيما بينها كل التفكك، ولا يقول كل واحد منها إلا "إنني ما أنا عليه" ويصر على ذلك أبداً. وليس هناك من مصدر للوحدة تشترك فيه جميعها أكثر من الاتصال المستمر في النفس وفي الزمان والمكان.

قد يبدو كأن في القول "بالمشاركة" نقضاً للانفكاك، فإذا كان الأبيض لا بد أن يساهم في المكان، ولا بد أن تساهم الحرارة في الزمن إلخ، أفليس كل من البياض والمكان، والحرارة والزمان، يستدعي الآخر، أو يساعد على وجوده؟

نعم، لا بد من الاعتراف بتصاحب مثل هذا التصاحب. لأنه من الأوليات أن كل شعور لا بد أن يشغل زماناً ومكاناً أو أن يكون لحظة في بعض النفوس؛ وليس هناك من حركة إلا وهي حركة متحرك؛ ولا تفكير إلا في موضوع؛ وكل وقت فله وقت قبله وهكذا. ولكنها محدودة في العدد، ولا توجد إلا بين أكثر الأجناس عموماً، من غير أن تتعرض لما ستكون عليه فصول تلك الأجناس العليا من أوضاع. فلابد أن تبقى أسئلة مثل: ما هو الشعور الخاص الذي سيشغل تلك اللحظة، وما هو الجوهر الذي سيوجد تلك الحركة، وما هي الصفات التي سيتصف بها ذلك الموجود، بلا جواب، سواء أوجدت هذة الأوليات الميتافيزيقية أم لم توجد.

فلا يخفف وجود مثل هذه التركيبات إلا قليلاً من التأرجح والاضطراب الذي يساورنا عندما نواجه حقائق العالم، فنحن نشاهد في كل مكان متعددات غير محدودة، وغير خاضعة إلا لقوانين عامة غامضة ومبهمة ومستقلة عن كل ما حولها، ويبدو لنا هذا الوضع حقيقة صادقة.

ويظهر من ناحية أخرى أن المثالي والواقعي متباعدان تباعداً يقطع كل رجاء في إمكان وصلهما. فخير حياة مثالية هو أن تكون الأوضاع بحيث نأكل طعامنا ويبقى بعد ذلك لنا، وأن نقضي شهواتنا وننجي بذلك أنفسنا، وأن نتمتع بأكبر قسط من الأنانية المادية وبالإيثار. ولكن الواقع يبرز لنا هذه الأشياء متقابلات لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد، فلا بد أن نختار، وإذا اخترنا فقد ضحينا بالمقابل الآخر من الممكنات؛ فالتقابل تقابل مطلق: "إما هذا وإما ذاك"، كما أراهن على مائة من الدولارات، فستأتي لحظة تزيد فيها ثروتي بتلك المائة أو لا تزيد بها؛ وليس هناك من حد وسط بينهما يتم به الأمران معاً، كما أن ترددي في القيام برحلة من كمبردج إلى نيويورك أو إلى بورتلاند لا يمكن دفعه بالقيام برحلة واحدة عن طريق واحد إلى البلدين؛ والنتيجة الحتمية هي أنه لا يمكن إلا أن توجد إحدى الرحلتين كاملة وبذا تصبح الأخرى محالاً؛ وكما أن ملذات زمن العزوبة تنعدم بالنسبة للمتزوج، فكذا المتزوج يجد ملاذ لا وجود لها بالنسبة للأعزب؛ وهكذا فالانتقال انتقال فجائي ومطلق، وكأنه قذيفة نارية؛ وعلى الرغم من أن كثيراً من الممكنات كانت تحت الاعتبار، فإن المختار منها كانت له نغمة مفاجئة.

فهل من الضروري، إذن، أن نظن أن العالم الذي يشغل زماناً ومكاناً لا يمكن أن يعرفنا بذلك العالم المثالي الذي لا يشغل الزمان والمكان؟ وهل هناك من وحدة؟

وما هي في عالم لم ينشأ إلا عن عالم في زمان ومكان وقد ساهم فيهما؟ أفلا يمكن أن نتنبأ بحقائقه، أو نستنتج من بعض أجزائه أجزاءه الأخرى قبل حدوثها؟ أو هناك إمكانات حقيقية غير محدودة عقلاً لا نسمح بأن يكون هناك ما يدل على وجود الحادثات غير وجودها نفسه؟ وهل يمكن أن نتأكد أن ما سيحدث سوف لا يكون غريباً؟ وباختصار، أو ليس هناك بديل للحياة غير العيش فيها مع ماله من طول وعرض وكثافة؟

لا يجد التفكير العادي المعتدل صعوبة في الاستسلام إلى الجواب السلبي عن كل هذه الأسئلة، فيرى هذا التفكير أن نظرية المشاركة ذات مغزى حقيقي عميق، فإن كل من يساهم في شيء فإنه يتمتع بنصيبه منه ويتصل بالشيء وبالشركاء الآخرين، ولكنه لا يزعم لنفسه أكثر من هذا، فلا يزعم أن نصيبه، وهو مساهم، يستغرق الكل أو ينفي نصيب الآخرين، أو ينفي أن له قوى خاصة لا شأن للآخرين بها.

فلماذا لا يكون العالم وليمة عامة من هذا الطراز مركزة على مصطبة الزمان والمكان، حيث تحترم كل صفة من صفات الوجود القداسة الشخصية لكل صفة أخرى؟

يبدو هذا الرأي قوي الاحتمال في نظري؛ فانسجام الأشياء بعضها مع بعض لا يستدعي أن تكون الصفات كلها مستغرقة في ذلك الانسجام وداخلة تحته، بل يصح أن يبقى كثير من صفات الأشياء التي قيل عنها أن بعضها ينسجم مع بعض غير محدد أو معين.

وكما أن النغمات الأولى من الإيقاع الموسيقي تتفق مع نهايات شتى كل منها رخيم ولكن الإيقاع نفسه لا يسمى حتى توجد بالفعل النهاية الخاصة، فإنه يقال هنا أن الأجزاء المعروفة فعلاً من العالم قد تنسجم مع كثير من النهايات المثالية. ولكن بما أن الحقائق ليست هي المكملات، فإن معرفة للآخر، اللهم إلا في تلك العناصر الضرورية التي يشترك الكل فيها ضرورة ليوجد نوعاً من المشاركة والمعية. فإذا تمكنت عملية عقلية واحدة من أن تدرك المنظر كله نافية كل الاحتمالات الأخرى، أفينبغي أن يكون هناك غيرها؟ ولماذا تكرر العملية إذن بذلك العمل الممل، وتحاول فهم الوجود جزءاً بجزء وقيراطاً بقيراط؟ ليس لهذا السؤال من جواب ممكن. ولكن من ناحية أخرى، إذا لم نشترط إلا ارتباطاً جزئياً لقوى مستقلة استقلالاً جزئياً، فإنه يمكننا أن ندرك لماذا لا يمكن أن يتحكم واحد منها في المنظر كله، بل لا بد أن يوجد كل جزء فعلاً قبل أن يمكن القول بأنه محدود.

تلك نظرة أخلاقية تعطي لكل قوة أخرى مثل مالها من حرية في الفعل وفي الحركة، وتلك هي الحرية الحقيقية. وبعد كل هذا، فما هو الذي أدين به النقطة التي لم تدخل تحت تجاربي من العالم؟ وبأي وجه أزعم لنفسي

الحق في تعرف أسرارها وفي تكوين سلطة فلسفية تضع القوانين التي يجب أن تخضع لها، وتلعب النغمة الوحيدة التي يجب عليها أن تتحرك على وقعها، كأنني أنا سيدها المقدس؟ أو ليست معرفتي إياها هبة وليست حقاً؟ إنها شيء يحمد من أجله، وإن قدرتنا على الوصول إلى الأشياء عطية من العطايا وليست حقاً من الحقوق؛ وإنه لمن العطايا أيضاً أنا نقدر، بواسطة الزمان والمكان اللذين نشترك فيهما معها، على تغيير أفعالنا وحركاتنا حتى نواجهها ونصل إليها.

ولاشك أن هناك حدوداً للنظام المفروض على الأشياء وعلى الحقائق. والحقائق نفسها حدود للمعرفة الإنسانية وضعت لها لا بها. ولكن ذلك الهراء الصادر عن جبن يبدو لعقل هيجل شيئاً بغيضاً ومحتقراً، لأنه لا يتصور وجود لا نقدر على تخطيها، أو حقائق تقول انتظر حتى تأتي أو احتمالات لا نتحكم فيها، أو مائدة لا نقدر إلا أن نساهم فيها، كل هذا لا يتصوره هيجل ولا يطيقه، لأنه يكون عالماً لا يصح للفيلسوف أن ينظر فيه. إذ ينبغي أن يخضع الكل للفيلسوف؛ وإذا لم يكن العالم منطقياً حسب ما يريد، فيخضع له خضوعاً مطلقاً، فإنه لا يعتبره عالماً عقلياً، بل صورة من الاضطراب وعوالم من المتناقضات؛ فالعالم ملك خاص للفلسفة، وهو كتلة واحدة، إذا ما علقت أنياب الفلسفة بجزء منه فلا بد أن يصبح كله طعاماً شهياً يطعم أمعاءها النظرية التي تتسع لكل شيء، وإذا لم يكن هناك من الضرورات إلا ما توجده الفلسفة، ولم يكن للحرية معنى إلا الخضوع لإرادتها، وكان المثالي والواقعي شيئاً واحداً، فذلك أيضاً خير يرضي الفلسفة ويرضيني.

لا شك أن الغطرسة في السلطة وأن التحكم الجائز اللذين يغضبان الإله رذيلتان في كل من المسائل الزمنية والروحية؛ ولقد تعود الناس أن يصفوا كلاً من بونابارت وفيليب الثاني بالظلم والتجبر لتحكمهما في عدد من الأشخاص. ولكن عندما تكون القوة العقلية من الغطرسة والغرور بحيث تعلن أن الوجود كله لا بد أن يخضع لشروطها ومطالبها، فإن صاحبها لا يسمى جباراً وظالماً، بل يسمى فيلسوفاً ونبياً؟ أفلا يمكن أن يكون كل هذا خطأ؟ أو ليست قوانا كلها عرضة لجواز الإفراط؟ وأخيراً، أو ليست قوانا النظرية تسلك مسلكاً خشناً مع الكل حين يقنع كل جزء سواها في العالم بنصيبه منه إلا هي؟

لست أرى سبباً عقلياً يبرر هذا الاستثناء. وكل من يؤمن بهذا الاستثناء لا يمكن الحكم عليه إلا بنتائج أفعاله وحدها. فدع هيجل، إذن، يواجه الكون بمطالبه الفلسفية، لنرى كيف يوفق بينهما.

إن العالم لا يدعه يمر هادئاً من غير تأرجح واضطراب، فعلى الرغم من أن الزمان والنفس والمكان أمور ذات استمرار؛ وعلى الرغم من وجود كثير من الأمور المتعاقبة التي يرتبط بعضها ببعض؛ وعلى الرغم من إستدعاء البطاطس، مثلاً، الملح، وبعض أنواع من الثمار للسكر، لكل ذوق عرف السكر والملح، فلا يزال هناك كثير من المفاجئات. وليس هناك ما يخفف وقع المفاجأة على قوته العاقلة عندما ينتقل من صفة من صفات الوجود إلى أخرى. فليس النور حرارة مثلاً وليست الحرارة نوراً، ولا يظهر أحدهما لمن يملك الآخر حتى يظهر هو نفسه. ويأتي الوجود الواقعي إلى

الذهن، علاوة على هذا، ويذهب منه أنى شاء وكيف شاء من غير رجوع إليه. فلا بد لهيجل من أن يعلن اليأس. وبما أنه لا يرضى إلا بالكل فلا محيص له من أن يترك كل شيء حتى الجزء الذي قد كان له أن يحتفظ به، ويصف الأشياء بأنها ذات طبيعة مختلة مضطربة.

ولكن انتظر! ماهي تلك النغمة الغريبة التي تطن في أذنه؟ أفلا يمكن أن يكون عدم الانسجام هو الانسجام الذي يبغيه؟ وهل الاضطراب إلا نوع من الوضوح؟

أو ليست الهوة قنطرة؟ وهل الاحتكاك إلا نوع من الصقل؟ وكيف تبحث عن صمغ تمسك به الأشياء إذا كان تفرقها هو ذلك الصمغ الذي تطلبه؟ دع تلك الأسلوب التي بدت مقطعة لأوصال العالم تكون عجينة الكلس التي تجمع أجزاءه، وبذا تحل المشكلة. ذلك الوصف المتناقض حتى في عباراته لم يعجز عن أن يجلب السرور لعقل اعتبر شاذاً حتى في وطنه ألمانيا حيث يثوي التطرف العقلي ويمكن أن يعتبر وباء مستوطناً.

ولكن، ألا نشاركه نحن بعض المشاركة في شعوره هذا؟ أو ليس للإقدام على الصعاب بلا تهيب أمثلة شتى؟ أو ليس الاعتراف صراحة بالشر كفيلاً بأن يزيل منه نصف لذعاته؟ أو لم يكن للروافيين طريقهم السهل في النظر إلى الشر حين كانوا يقولون: اعتبر بلاياك محاسن، ولا تظن، حين تفقد شيئاً أنك فقدت خيراً أو بركة، وبذا تكون سعيداً؟ أفلا يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لكل ما لا يفهم؟ فسم غير المفهوم

وسيلة الفهم، وماذا تبغي بعد ذلك؟ على أن هناك عذراً آخر يبيح لنا ذلك. وهو أن طغيان حقائق الحياة على قواعدنا الاصطلاحية قد يغرينا بأن ندع كل محاولة لوضع قواعد دقيقة حولها، وبأن نلجأ إلى الكلمات الخشنة الدوارة التي لا تدل إلا على عجزنا أمام تلك الحالة التي تعجز العبارات عن وصفها. ولذا كتب البارون بونسين Bunsen لزوجه: "ليس هناك من قريب إلا البعيد ولا من حق إلا بعيد المنال، وليس هناك من شيء معقول إلا غير المتصور، ولا يوجد ما هو كامل الحقيقة إلا المستحيل، وليس هناك من واضح إلا البعيد العميق، ولا يتضح إلا الخفي، وليس هناك من حياة إلا عن طريق الموت". وخير عبارة يعبر بها عن كل ذلك هو تلك الجملة المشهورة: "تعتقد لأنه محال"، ولم يكن ابتكار هيجل هنا إلا أنه جعل هذه الكيفيات دائمة ومقدسة وأعطاها من السلطان ما يسمح لها أن تحتل مكان ما عداها من الكيفيات، وأن تحتله لا على أنها ملجأ يهرب إليه العقل طلباً للراحة عندما يتعب من مسئولياته العقلية فينغمس فيه شاكراً لله أنعمه حيث هيأ له ملجأ يركن إليه عند الضرورة، ولكن لأنها هي الصورة الوحيدة للعملية العقلية نفسها.

والآن، وبعد هذه المقدمة الطويلة، دعني أتعقب بعض طرق هيجل في تطبيقه اختراعه هذا. بيد أني أحب أن أحذر أو لا بأن طريقته تشبه مصيدة الفئران، إذا دخلها المرء مرة لا يقدر على الخروج منها، والسلامة في عدم الدخول. ولكن مدخلها، من سوء الطالع، مطلي بشتى الاعتبارات التي تجعلنا ننزلق راغمين إلى الباب المهلك من غير روية أو تأمل. وبما أنه ليس بالضروري أن تتجرع ماء المحيط كله لتعلم انه ملح أجاج، ولا يحتاج

الناقد إلى درس النظام كله بعد البرهنة على فساد مقدماته، لم يكن من الضروري أن أتعرض لفلسفة هيجل كلها، بل يكفي أن أذكر طرفاً من المسائل التي يمكن أن تأسر عقول المبتدئين وأنقده مفترضاً أنه إذا انهار انهار النظام كله.

لا بد لهيجل أولاً من أن يرفض فكرة المساهمة والمقاسمة، ولا يصح له أن يسمى التناقض رابطة في مكان ونفس الوحدة في مكان آخر. بل لا بد له أن يعتبره رابطة عامة يستمد خاصيته من موجود، قد تبين أنه كامن في جميع الحالات التي افترض أنها كانت متضمنة استمراراً متصلاً لا انقطاع فيه. وهكذا، فلا بد أن يبين أن العلاقات بين النفس وموضوعها، وبين لحظة من الزمن وأخرى، وبين مكان وآخر، وبين مقدمة ونتيجة، وبين شيء وصفاته، وبين الأجزاء والكل، لا بد أن يبين أن هذه العلاقات تتضمن تناقضاً. وبما أن التناقض كامن في قلب الانسجام والاستمرار، فلايمكن أن يقال أنه هو الذي يزيلهما، بل لا بد أن يعتبر حلاً عاماً، أو بالأحرى ليس هناك من حاجة إلى حل. ولقد كان صهر الأشياء وتكوين وحدة منها حلماً من أحلام المدارس القديمة، فجاء هيجل وحاول أن يبين لنا أن تفارق الأشياء هو وحدتها، وأن كل حركة من حركات الفصل والتفرقة بينهما تزيل تلك التفرقة بين الأشياء وتجعلها يعانق بعضها بعضاً.

إنه لمن العجب العجاب أولاً أن يدعي فيلسوف أن الكون معقول كله ويمكن فهمه فهماً كاملاً، ثم يتمسك بعد ذلك ببعض المبادئ (كوحدة النقائض) التي تتحدى كل فهم، وتضطره في الحقيقة لأن يستعمل

كلمة "فهم" كلما وردت في عباراته في معنى دال على الاحتقار والازدراء. فخذ، مثلاً، المكان الذي ألمعنا إليه سابقاً: يعتقد الرجل العادي الذي ينظر إلى المكان أنه ليس هناك ما يعرف منه المرئي: فليس هناك آلة خفية أو سر غامض فيه، وليس هناك إلا الأجزاء المتجاورة التي توجد كلاً ثابتاً لا يتغير. فتقع قوته العقلية بكل هذا وتقبل المكان وتعتبره جنس الأجناس لكل ما هو محسوس. ولكن هيجل يصرخ قائلاً: "غش وخداع! ألست ترى أنه عش المتناقضات؟ أولاً تمثل وحدته الكلية والتعدد في أجزائه تناقضاً بيناً؟ أو ليس المكان موحداً بين الأشياء ومفرقاً بينها؟ أو يمكن أن يكون له وجود من غير ذلك الفعل المتناقض العجيب؟ إن قوة التناقض الذاتي الكامنة فيه هي التي تنتج ذلك المظهر الثابت الذي يخدع حواسك".

ولكن إذا ما سأل المرء كيف للتناقض الذاتي أن يفعل كل هذا، وكيف لقوته أن تعمل، فليس لهيجل من جواب إلا أن يريه المكان نفسه ويقول له انظر إليه؛ أو بعبارة أخرى، بدل الالتجاء إلى القاعدة التي تشترط وضوح التعريف عن المعرف، يلجأ هيجل إلى معرف غير معقول إذا ما أخذ بنفسه، ولا بد أن يلتجأ إلى المعرف ليبرهن على وجوده. حقاً، إن مثل هذا الطريق من شرح المعروف بالمجهول، ومن جعل الشارح يستمد قوته وبرهانه من المشروح ومن إيجاد تناقضات ومحالات في غير مظانها، لطريق غريب عجيب لطالب يرجو أن ينال شرفاً بجعله العالم يخضع للقوانين العقلية.

إن مبدأ "التناقض في الوحدة والوحدة في المتناقضات" هو جوهر طريقة هيجل، ولكن الذي قد يكون له أثر كبير في محو هذا المبدأ من عقول المبتدئين هو تأليفه مع مبدأ آخر لا يظهر متناسباً مع طريقته، وهو ما يمكن أن يسمى بمبدأ "جملة الكمية".

يقول ذلك المبدأ أنه لا يمكنك أن تعرف الجزء معرفة دقيقة حتى تعرف الكل الذي هو منه جزء. وكما يقول أرسطو، وكثيراً ما اقتبسه هيجل، "ليست اليد المبتورة يداً". أو كما يقول تينسون: "أيها الزهر الصغير، إذا ما أردت أن أفهمك جزءًا وكلاً، فلا بد أن أعرف الإله والإنسان". فلا نعرف كل ما يتعلق بالشيء حتى نعرف كل العلاقات البعيدة والقريبة التي تتصل به فعلاً أو تصلح لأن تتصل به.

ومن البين أيضاً أن المعرفة الحاصرة الشاملة لشيء ما تستدعي معرفة كل شيء آخر واقعي أو قابل للوقوع قريب أو بعيد؛ وهكذا يمكن أن نقول أن العليم بكل شيء هو وحده الذي يعلم الشيء الواحد على حقيقته، وهو الذي يعرفه تمام المعرفة. وما دمنا نعيش في عالم علاقات فلا بد من معرفته قبل معرفة الأشياء نفسها. وذلك طبعاً حق، ويجد ما يعضده في المذهب التجريبي وفي التفكير العادي. ولا شك أن العلماء لم يدركوا اللحظات الغابرة إلا على ضوء اللحظات الأخرى، ولم يزدهم امتداد أفقهم العلمي إلا رغبة في المعرفة. ولكن الذي يسأل الآن هو هل كانت عملية "قانون المساهمة" من القلة والضعف بحيث احتاجت قانون "وحدة المتناقضات" ليظاهرها ويوجد لها مدى ومجالاً؟

إن بحث هيوم حول قانون السببية يمكن أن يعتبر مثلاً طيباً يبين لنا الكيفية التي يستعمل فيها المذهب التجريبي مبدأ "جملة الكمية". فهو يبين أننا نصف بعض الأشياء بأنه سبب؛ ولكنا ننكر أن نتيجته كانت كامنة فيه، أو كانت شيئاً متحداً معه في الجوهر. وباختصار نحن لا نعرف ما الذي يؤدي إليه من نتيجة حتى تحدث تلك النتيجة بالفعل. فالنتيجة – إذن – أو شيء مغاير لذلك الشيء الذي قيل عنه أنه سبب هو الذي يجعل ذلك الشيء، من تلك الناحية، سبباً. فالسببية عند هيوم، إذن، أمر عرضي وليس موجوداً بالضرورة في ذلك الشيء مع كل صفاته الأخرى.

ويرى المذهب التجريبي أنه لا بد لنا من أن نميز بين الوجود الذاتي للشيء وبين علاقاته، ولا بد أن نميز في هذين بين ما هو شرط ضروري للمعرفة وبين ما يمكن أن يعتبر عرضياً؛ فالواقعي المحسوس موجود مع كل علاقاته؛ وليعلم على وضعه الذي هو عليه في عالم ما لا بد أن تعرفه علاقاته أيضاً، ويعرف بأنه هو وعلاقاته يكونان حقيقة واحدة في نظر كل شعور يمكن أن يدرك هذا العالم على أنه وحدة. ولكن ما الذي يكون تلك الوحدة؟ يجيب المذهب التجريبي بأنه لا شيء سوى ما نشأ عن العلاقات من قالب تجد بعض مواد من العالم نفسها محاطة به، وهي الزمان والمكان وعقل الناظر، وتقول أيضاً إذا كان بعض المواد مخالفاً لما هو عليه الآن، والبعض الآخر هو ما هو عليه الآن، فإنه يظل من الممكن أن يوجد عالم موسوم بتلك الوحدة الموجودة في عالمنا هذا، بشرط أن تكون كل مادة موضوعاً لشعور وشاغلة لنقطة معينة من الزمان والمكان. وعلى هذا تتغير العلاقات العرضية في مثل هذا العالم، وكذا الطبائع الذاتية وأمكنة

الموجودات؛ ولكن مبدأ "جملة الكمية" في المعرفة لا يتغير ولا يتأثر بوجه ما.

ولكن مذهب هيجل يقطع باستحالة كل هذا؛ فهو يرى أولاً أنه ليس هناك من طبائع ذاتية أصيلة يمكن أن تتغير، ويقول ثانياً، ليس هناك من علاقات عرضية. وعندما نحصي كل العلاقات لما نسميه شيئاً، لا يبقى بعد ذلك ما يسمى طبيعة، وتستنفد العلاقات كل ما هنالك حول الشيء؛ فليست مواد العالم إلا مجموعة من العلاقات مع مجموعات أخرى منها؛ وكل العلاقات ضرورية. وليس لوحدة العالم من صلة بأي قالب أو شكل. فالقالب والمواد كلها وكل واحد منها يكون وحدة، لأن كلاً منها هو البقية. وبرهان هذا كله يوجد في مبدأ "جملة الكمية"، الذي يرى أنه إذا وجد جزء واحد فلا بد أن تصدر عنه الأجزاء الأخرى، وبالتالي لا بد أن يصدر عنه الكل.

ويدخل في طريقة عملية الصدور هذه، كما قلت آنفاً، تلك المساهمة بين مبدأ "جملة الكمية" ومبدأ "وحدة المتناقضات". فإثباتك جزءاً واحداً إنكار للباقي؛ لكن إنكارك للباقي إشارة إليه؛ وإشارتك إليه هي، على الأقل، مبدأ إبرازك إياه على المسرح؛ وهذا الابتداء هو على مر الأيام انتهاء.

إذا ما سمينا هذا قولاً بالوحدة، فإن هيجل يسرع قائلاً لا، ليس الأمر كذلك، لأن قولك أن جزءاً واحداً من العالم هو كل العالم من الخطأ

والتحيز مثل قولك أنه هو هو لا غير، لأنه كلا الأمرين وليس أحدهما؛ والشرط الوحيد لكوننا على حق في إثبات أنه يكون هو الاستمرار في إثبات أنه في نفس الوقت لا يكون. وهكذا ترفض الحقيقة أن يحكم عليها بحكم واحد أو يعبر عنها بجملة واحدة، ويبدو العالم واحداً ومتعدداً، كما يبدو للمذهب التجريبي.

ولكن الذي يباعد بيننا وبين هيجل هو أننا نفرق بين وجهات النظر التي يبدو فيها العالم واحداً وبين وجهات النظر التي يبدو فيها متعدداً، أو على الأقل، نحاول أن نفرق بين ذلك، بينما أنه لا يبغض أكثر من هذه التفرقة وأمثالها. وللقارئ أن يقرر أي الأمرين أجدر به وأنفع له، وأما أنا فإني اعتقد أن القاعدة الاصطلاحية التي يقول بها المذهب التجريبي من أن العالم لا يمكن أن تشرحه قضية واحدة لا تزيد وضوحاً عندما نضم إليها قضية هيجل التي تقول: "ولكن ليست القضايا المختلفة التي تعبر عنه إلا قضية واحدة"؛ وذلك أن وحدة القضايا هي وحدة العقول التي تفكر فيها؛ وكل من يصر على أن تعددها هو وحدتها فهو محب للتعمية والغموض لذاتهما.

ولقد كان هربارت يقول كلما واجهت تناقضاً بين الحقائق فمعناه أنك عجزت عن أن تفرق تفريقاً حقيقياً. وهذا هو ما حدث لهيجل، لأنه يأخذ ما هو حق بالنسبة لشيء على اعتبار خاص، ثم يحكم به على الشيء من غير ملاحظة ذلك الاعتبار، وأخيراً يطبقه عليه باعتبار مباين. فكيف فعل هذا؟ أنه افترض أولاً الوجود المحض، فلما أخذه باعتبار ذاته

وجد أنه لا ينطبق على شيء، ولما أخذه بلا اعتبار حكم بملازمة هذا الوصف له أيضاً، ثم عمم فقال كلما أخذناه وجدنا أنه لا ينطبق على شيء ولو حددناه تحديداً كاملاً. ونظيره ما إذا قلنا الرجل من غير ملابس عريان، فالرجل فحسب عريان أيضاً، والرجل، أخيراً، مع قبعته وحذائه وكسائه لا يزال هو العريان أيضاً.

قد تكون هذه النتيجة حقة، على الرغم من أنها تبدو هزلاً، فالرجل في ملابسه عريان، كما أنه عريان من غيرها. وإذا لم يكن يوماً ما عارياً فإنه كان لا يقدر على اختراع الملابس. فكونه الآن مكسواً يبرهن على عريه الأصلي، وهكذا في كل الحالات.

فتبين صورة أي حكم من الأحكام أن الموضوع قد أدرك أولاً من غير المحمول، ولهذا يمكن القول تجوزا بأنه سلب للمحمول. ولكن لا بد أن نلاحظ أن الحكم أوجد موضوعاً جديداً (وهو هنا العاري- المكسو) يجب أن يعتبر عند الحكم، ولذا فإن القضايا التي كانت صادقة بالنسبة للموضوع القديم (العاري) لم تعد صادقة بالنسبة لهذا الموضوع الجديد؛ فلا يمكننا أن نقول مثلاً: بما أن الشخص العاري يخشى عليه من البرد ولا يجوز له أن يواجه الناس فإن الشخص المتدثر بثيابه يخشى عليه من البرد أيضاً ولا يصح له أن يقابل الناس.

ولاشك أن لك أن تتمسك ما شئت بقولك إن الرجل العاري لا يزال عارياً حتى بعد أن يلبس رداءه، إذا ما سرك ذلك؛ ولكن أن تسميه

تناقضاً بعد ذلك فذلك ما ننازع فيه، ونعتبره تلاعباً بالألفاظ وبصورة الأحكام.

وإنا لنجد مثل هذا التلاعب أيضاً في عبارات بعض أتباع هيجل من الأمريكيين حين يقولون: ليس للوجود المحض حدود، ولكن عدم التحديد نفسه تحديد؛ وهكذا يناقض الوجود المحض نفسه. ولكن ما هذا؟ إننا عندما نحمل هذا الحمل على الوجود المحض فإنا نعني به إنكار كل تحديد آخر غير التحديد الذي حملناه عليه. ويظهر أن مدرب الحيوانات الذي أعلن أن فيله أكبر من الفيلة الموجودة في العالم إلا من نفسه، كان قد تمرن في فلسفة هيجل، ولذا كان حذراً في تعبيره؛ إذ لو لم يكن كذلك لعارضه بعض السامعين قائلاً: "القول بأن هذا الفيل أكبر من أي فيل في العالم يتضمن تناقضاً، لأنه هو في العالم؛ وعلى هذا فيوصف بأنه أكبر وأصغر من نفسه؛ وهذا فيل هيجلي كامل يتضمن تناقضاً ذاتياً لا يتخلص منه إلا بنوع عال من التأليف والتركيب، فما هو ذلك النوع من التأليف؟ على أننا لا يعيينا أن نرى مخلوقاً ذهنياً مثل فيلك هذا". وقد يكون حقاً – وقد افترض ذلك قديماً – أن الأشياء إنما تكون في حجومها التي هي عليها بكونها كلا الأمرين كبيرة وصغيرة عن نفسها؛ وأما بالنسبة لهذا الفيل بخصوصه فقد قطع صاحب الحيوانات على السامعين مثل هذا النوع من الفلسفة وكل نتائجه العقلية بإعلانه في صراحة أن كل ما يقصده هو أنه أكبر من أي فيل آخر.

وإن تلاعب هيجل بكلمة "آخر" ليمثل هذا النوع من السفسطة بعينه. فهو يرى أن كل الأشياء المتغايرة، بوصفها هذا، شيء واحد. يعني أن "الغيرية" التي لا يمكن أن تحمل إلا على (أ) باعتبار ذاته وكونه مغايراً (ب) حملت مجردة عن القيود وجعلت الآن موحدة بين (أ) المتحدث عنها وبين (ب) المغايرة لها.

وهناك قاعدة أخرى لا تمل فلسفة هيجل من تكرارها، وهي أن "معرفتك الحدود هي تجاوز لتلك الحدود"، و"لا تجعل الجدران الحجرية السجن ولا الأسلاك الحديدية القفص". فما أجهل السجين حين لا يفكر في ذلك! إنه يبين بتألمه وتذمره أنه لا يزال مفكراً في حدود ضيقة وفي أنه منعزل عن العالم. وكلما فكرت في الملذات الخارجية التي كان يمكن أن يتمتع بها لولا الجدران ازداد شعوره بالجدران، وبأنها محدد لحركاته. ولكن ما أحمقه حين يتجاهل ما رسمت له فلسفة هيجل من سعادة! لأن جدران السجن لا تحد آماله وخياله، فهي لا تحده بهذا الاعتبار، ثم هي لا تحده بقطع النظر عن هذا الاعتبار، ثم هي لا تحده أبداً. فلماذا يشكو، وهو طليق؟

وهنالك طريق آخر للتعبير عن هذه القاعدة، وهي أن "معرفتك للفاني، بهذا الوصف، هي معرفة للباقي". ولكن لا شك في أن التعبير عن هذه القاعدة بذلك الأسلوب العام لا يمكن الاعتراض عليه، ولكنه عديم الأهمية، وذلك أنه يمكننا أن نضيف أداة النفي إلى كل كلمة، فيرتبط السلبي والإيجابي، وبذا نعرفهما معاً.

ولكن هذا يختلف كل الاختلاف عن ادعاء أن معرفة حقيقة واقعية تؤدي إلى معرفة كل الحقائق اللا نهائية، لأن تلك اللا نهائية قد لا تكون حقيقة، وخاصة إذا لاحظنا أن مادة العالم لا تبدو لنا إلا محدودة الكمية؛ وإذا علمنا أننا قد أحصيناها حتى آخر قطعة منها، فكيف تمكن اللا نهائية. حقاً، إننا كلما رسمنا حداً للمكان أمكننا أن نتصور آخر بعده، ولكن ذلك لا يعني اللا نهائية. وأننا وإن كنا نؤمن بأن المكان الذي نعرفه مشابه لكل ما تبقى من أجزاء المكان ومتجانس معه، إلا أنه يكون من الحمق والبلاهة أن نفترض أن معرفة البعض هي معرفة كل ما تبقى من الكل، كما أنه من الحماقة أن يقول المرء: بما أن الدولار الذي معي مشابه لك ما هنالك في الوجود من دولارات ومتجانس معها فمعرفته معرفتها وتملكه يكون تملكا لها. والأجزاء التي لم تدخل تحت تجاربنا من المكان متميزة عما عرفنا منه تميز الدولارات عن الدولارات، ولا يصح لنا أن نزعم أننا نعرفها كلها مطلقة أو مقيدة حتى نجربها بالفعل.

وهنا تجيب فلسفة هيجل قائلة إن صفة المكان هي التي توجد قيمة المكان وليس هناك من شيء يعرف حول المكان أكثر مما عرف حول الأجزاء المجربة فعلاً. ولكن إذا سلمنا أن قيمة معرفة المسافات التي لم تدخل تحت التجارب ناشئة عن معرفة الصفات التي تتصف بها تلك المسافات، فإنه لايزال يقال إنه من الحمق أن تقول إن معرفة المحدود من الأمكنة تساوي معرفة اللا محدود منها. لأن المسافات الأخرى لم تخضع بعد لتفكيرنا، وإذا خضعت مجردة عن كل الاعتبارات، فإنها لم تخضع باعتبار انشغالها المادي، وذلك هو المهم منها.

إن معرفة الفاني لغير المحدود لا بد أن تبقى معرفة قاصرة أو جهلاً حتى يأتي ذلك اللا محدود ويقدم نفسه لنا دفعة واحدة أو شيئاً فشيئاً. وهنا تقول فلسفة هيجل: "إنني لم أقصد بقولي: "إن معرفة المحدود هي معرفة اللا محدود" إن أحدهما يمكن أن يكون بديل الآخر، ولا يمكن أن تقصد ذلك فلسفة حقة". ولكن ذلك لا يقل غموضاً عن فكرة الأقاليم الثلاثة والقربان المقدس. إذ أن العقل السليم لا يرى أكثر من نوعين من الاتحاد: الاتحاد التام، والاتحاد الجزئي.

فإذا كانت الوحدة كاملة أمكن أن يحل كل واحد من الشيئين اللذين قيل عنهما أنهما متحدان محل الآخر، فإذا لم يكن ذلك ممكناً لم تكن الوحدة تامة. ومهمة الباحث أن يحدد نوع الاعتبار أو وجهة النظر التي يسير عليها في حكمه. ولا يجد الرجل الكاثوليكي نفسه محيصاً عن الخضوع لهذا. فهو لا يقصد اتحاداً من جميع النواحي، بل اتحاداً ما، ومن إحدى وجهات النظر فحسب.

وقد يكون قول هيجل "معرفة المتناقضات معرفة واحدة" من المبادئ الأولية التي تفرعت عنها كل المبادئ السابقة. وهنا أيضاً تعجز فلسفة هيجل عن التمييز، فتأخذ المعرفة مطلة عن كل قيد ثم تضعها مكان المعرفة المقيدة ببعض الاعتبارات، وبذا تقع في اضطراب، لأنها أصبحت تشمل اعتبارات لم تكن متضمنة من قبل. ولا شك أننا، عندما نعرف شيئاً، نظن أن له نقيضاً أو لا بد أن نظن ذلك. وقد نسمي افتراض النقيض معرفة له إذا ما أحببنا؛ ولكنها معرفة له باعتبار خاص، أي باعتبار

كأنه نقيض فحسب؛ ولا يمكن أن تدلنا معرفة النقائض على الصفات الإيجابية لنقائضها ما دامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية. فهنالك، إذن، هوة بين نفي النقائض والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية، ولا يقدر منطق هيجل أو أي منطق آخر مثله أن يدعنا نقبل ما ذهب إليه بتلك السهولة التي أشار إليها.

وإن أكمل تطبيق لأسلوب رفض التفرقة والتمييز الذي ألمعنا إليه سابقاً هو استعمال القاعدة العامة التي تقول: "كل تحديد فهو نفي" فهي، إذا أخذت على عمومها وفي غموضها، تؤدي إلى ذلك الاضطراب الذهني الذي لا بد أن يلابس العقل حين يتصل بفلسفة هيجل، وذلك لأن كلمة "نفي" تؤخذ أولاً مجردة عن كل اعتبار، ثم تستعمل لتدل على حالات غير محدودة باعتبارات شتى، ثم تدل بعد ذلك على نفي الذات نفسها، وتنتهي أخيراً بتلك القاعدة التي ترى أن "كل إيجاب فهو مناقض لنفسه"، وذلك موضوع مهم، فلنخصه بشيء من العناية.

ما الذي نفعله، عندما نكيل رطلاً من اللبن مثلاً؟ إننا نحكم حكمين بالنسبة له، فنقول أولاً إنه ذلك الرطل، ونقول ثانياً إنه ليس هذه الجالونات. يعني أننا نحكم حكمين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، ولكنهما يصدقان معاً.

قد يقال إننا نحكم أحكاماً أكثر من هذين الحكمين: فنحكم أحكاماً يكون الموضوع فيها الجالونات الأخرى؛ فكما أن الرطل ليس الجالونات،

كذلك ليست الجالونات الرطل. فالتحديد "هذا هو الرطل" يحمل معه نفياً وهو "الجالونات ليست الرطل". فهنا محمول واحد، وموضوعان متعاندان، وهما صادقان معاً أيضاً. ولكن النفي والإيجاب في القضيتين باعتبارات مختلفة: هذا هو (ا) وليس هذا (لا ا).

ولكن هذا النفي المتضمن في التحديد لا يمكن أن يكون النفي الذي قصده هيجل ليخدم به غرضه. لأن كل القضايا التي من هذا النوع ليست إلا مظاهر لقانوني الوحدة والتناقض اللذين هما من عمل العقل عندما يحلل مدركاته الذهنية، ولكن ذلك النوع هو الذي يحتقره هيجل ويجئ بمنطقه ليخالفه.

ولذا ذهبت فلسفة هيجل إلى ما هو أبعد من هذا وقالت إنه يوجد في كل تحديد عنصر من التناقض الحقيقي. فمثلاً، ألست بحكمك على اللبن بأنه ذلك الرطل مانعاً له من أن يكون هذه الجالونات؟ أو لست بذلك أيضاً قد حرمت الجالونات من الوجود الذي كان ممكناً لها؟

حقاً، إنك إذا ما سمعت بقطر من الأقطار تفيض أنهاره لبناً وعسلاً، فذهبت إليه ممتلئاً بآمال غير محدودة في وجود أنهار من ذلك النوع، ولكنك لم تجد في كل ذلك القطر إلا رطلاً واحداً من اللبن، فإن التحديد به ينفى لا محالة ما عداه من الآمال التي كنت أملتها، ويكون هناك تضارب حقيقي ينتهي بانتصار أحد الجانبين، وتختفي الأنهار التي تفيض

لبناً، لأن وجود ذلك الرطل ينفي وجودها؛ وبما أن كلاً من الأنهار والرطل قد تعلق بنفس اللبن، فإن العناد بينهما يكون عناداً كاملاً.

ولكنه تناقض لا يمكن أن يوجد بين الطبائع الحقيقية ولا بين الوجود الحقيقي، ولا يمكن أن يوجد إلا بين تصوير خاطئ للوجود وتصوير صائب له عندما يدرك واقعياً. لأن الأول يكون قد حل في مكان لا يحق له أن يحل فيه. ولكن الموجودات الحقيقية لا يمكن أن يحتل أحدها المكان المنطقي للآخر. ولم تزعم الجالونات أنها الرطل، وكذلك لم يزعم الرطل أنه الجالونات ولم يحاول أن يكبر ويزيد، فلا يتمكن شيء آخر من أن يزيله أو ينفيه، ولذا يبقى دائم الثبوت.

فهل يمكن أن يعتقد حقاً، أمام تلك البدهيات، أن قاعدة "التحديد نفي" في فلسفة هيجل تستدعي تناقضاً فعلياً؟ فهل تنفي الأصوات التي تعملها العجلات ما أكتبه وأنا في الغرفة؟ وهل أنا أنفيك أيها القارئ؟ قد أفعل ذلك إذا قلت أيها القارئ نحن اثنان، وأنا، لهذا، اثنان، لأنني أكون قد وضعت الجزء موضع الكل. ويعبر المنطق المحافظ عن مثل هذه المغالطة بقوله أن كلمة "نحن" استعملت على وجه التوزيع لا على وجه المصاحبة والاشتراك.

ولكن ما دمت لم أرتكب مثل هذا الخطأ ورضيت بنصيبي كجزء فحسب فسنبقى في سلام وهدوء. وهذا هو الشأن في العالم المادي؛ إذ تبقى الأجزاء أجزاءً ولا يمكن أن تحاول أن تكون غير ذلك. فهل يمكن أن

تتصور جزءاً من المكان محاولاً أن يحل محل جزء آخر؟ وهل تتصور تفكيرك في موضوع محاولاً أن يزيل موضوعاً حقيقياً من الوجود ويحتل مكانه؟ فما الذي حدا هيجل إلى أن يذهب إلى ما ذهب إليه؟ لعله لم يتيسر له فهم قانوني المشاركة ودوام الاتصال؛ ولعل مثله، الذي تمسك به من الاستحواذ على الكل أو ترك الكل، قد ألهاه عن كل شيء وجعله يقول: إن كل نقطة من المكان ولحظة من الزمان أو من الشعور النفسي، وكذا كل صفة من صفات الوجود ينادي قائلاً: "إنني أنا الكل وليس هناك في الوجود غيري"؛ وذلك النداء هو جوهر كل موجود، ولا ينفيه إلا قوة للحظة أخرى كفيلة بأن تضع اللحظة الأولى في مكانها اللائق بها. فلا ينفي ما هو مثبت في لحظة من اللحظات إلا الأجزاء التي تقدر على أن تبطل النفي الذي وجه لها.

وذلك يدفعني إلى أن أنبه الأذهان إلى نتيجة خاطئة استنبطتها فلسفة هيجل من صورة الأحكام السلبية. يقول هيجل "إن كل سلب عمل عقلي"، يعني أن السلب لا يوجد إلا ذهناً. وذلك أمر لا يكاد يختلف فيه اثنان. وأن أكثر المذاهب الواقعية سذاجة لا يمكنه أن يقول أن (لا مائدة) يمكن أن توجد في ذاتها على نفس الطراز من الوجود الذي توجد به المائدة في الخارج. ولكن بما أن المائدة واللا مائدة متلازمان ذهناً فإنهما لا بد أن يكونا داخلين تحت طبيعة واحدة، ومهما حاولت أن تثبت المائدة على أوجز وجه فإنك ستجدها نافية اللا مائدة. وعلى هذا، يمكن أن يقال أن الوجود الإيجابي عمل العقل أيضاً مثل الوجود السلبي. وسواء أكان المذهب المثالي على حق في ذلك أم لم يكن فليس لي اعتراض عليه، ما دام

معتبراً فرضاً تقترحه شتى الاعتبارات، ويمكن أن يزول ما علق به من مشاكل ببحوث علمية جديدة. ولكني أعترض على محاولة البرهنة سلفاً على ذلك الذي لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لتجارب وبحث استقرائي طويل بأدلة ذهنية مفروض وجودها قبل وجود التجارب. فكيف يمكن أن يقال أن السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة ويدخلان تحت طبيعة واحدة؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلي، ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب ويدعي أنه كاذب.

فليس هناك في الواقع محمول سلبي أو كاذب، ولا يفترض الوجود فروضاً كاذبة يمكن أن تناقض بعد، والسلب الذي يمكن أن تحكم به الطبيعة هو سلب أخطائنا. ومن هذا يتبين أن النفي لا بد أن يكون نفياً لشيء عقلي، لأن المنفي لا بد أن يكون دائماً وهماً وخيالاً. فالحكم بأن "الخوان ليس الأريكة" يفترض أن السامع أو المتكلم كان يظن أنه هي، وقد لا يكون الإثبات إثباتاً لشيء يرتبط هذا الارتباط الضروري بالذهن.

والآن، إذا كان المذهب المثالي حقاً فإنه يسأل: هل تستلزم حقيته وجود إدراك واحد متصف بالشمول وباللا نهائية، أو أنه يكفي وجود جمهورية من الإدراكات المنفصل بعضها عن بعض بأي نوع من أنواع الانفصال. وأعني بذلك إدراكات مرتبطاً بعضها ببعض بمقدار مشترك من التصورات، ولكل منها مقدار من المخزونات العقلية الخاصة بها. كلا الفرضين ممكن في نظري. وسواء أتعددت النفوس أم لا فإن تجاور الصور الذهنية فيها هو المبدأ الذي يوحد بين العالم. فالشرط الذي لا

بد أن تخضع له الصور هو أن يكون كل منها مجاوراً للآخر في الذهن، ومدركاً كذلك، وإلا فإنه ينفي من العالم ويكون عالماً بنفسه. ولكن هذا شرط واحد يشترك فيه جميع الصور. وأما صفاتها وحدودها الأخرى فلم يتعرض لها. فليس قولك بما أن الصورة الذهنية (ب) لا يمكن أن توجد في نفس العالم الذي توجد فيه (أ) من غير أن تجاورها فلا بد أن تتضمن (أ) (ب) أو توجدها لحماً ودماً وشعراً وجلداً، ليس قولك هذا إلا شرها هيجليا أحمق؛ وهو ذلك الشره الذي يتطلب الكل ولا يرضى بما دون ذلك.

ولقد عجز منطق هيجل مع كل ما فيه من شعوذة عن تبرير موقفه. لأن الشروط التي تلزم بها الصور الذهنية بعضها بعضاً هي الشروط الأساسية التي يتطلبها الدخول في عالم واحد فحسب؛ وذلك مثل شروط الفردية والزمان والمكان؛ ومن لم يخضع منها لهذه الشروط فإنه يكون شاذاً ولا يدخل ضمن هذا العالم. ولكن على أي وضع سيكون هذا العالم فذلك أمر لا تمكن معرفته قبل أن يكون فعلاً وقبل أن نعرف الصور التي استسلمت لشروطه. وباختصار كل نظرية ترى أن العالم محل لأعراض مفارقة حقيقية وإمكانات حقيقية فهي فرضية قوية لا يمكن إبطالها.

ولا يمكن أن توجد الأحكام الخلقية إلا في مثل هذا العالم، لأن القبيح هو الذي يحتل مكان شيء كان يمكن أن يكون الآن، والحسن هو الذي يمكن أن يكون في مكان ليس هو كائناً فيه الآن. ولكن لا يمكن أن يكون هناك حسن أو قبيح في العالم الذي يراه هيجل؛ وهو

تلك الكتلة الجامدة التي لا يمكن أن يكون لأحد أجزائها شيء من الحرية في الحركة، وذلك الاكتظاظ بالوجود الضروري الذي لا يمكن أن يتصف بشيء من الإمكان.

والآن، إن أخشى ما أخشاه هو أن أكون قد أسأمت القارئ أو أوقعته في حيرة؛ ولكنها طبيعة الموضوع، لأن أسوأ شيء في نقد فلسفة هيجل هو أن للبراهين التي يستعملها الناقد أصواتاً جوفاء غريبة تجعلها تبدو خيالية مثل الأخطاء التي جاءت لتصلحها، وتجعلنا نشعر بأن هذا العالم سراب وأنه وهم وخيال. ولكن ذلك ضياء فلسفة هيجل ونورها. فلا عجب، إذن، إذا كانت كلماتنا هذه تطرب هؤلاء الذين عمدوا بعقيدة مشوشة مضطربة، مثل أتباع هيجل، وقد كان مفروضاً أنها جاءت لإقناعهم؛ لأنهم يظنون، حين يسمعونها منا، أننا جميعاً أبناء هيجل، غير أن بعضاً منا لم يبلغ تلك المرحلة الذهنية التي يعرف فيها أباه. وكما أن المدرسة الكاثوليكية تخبرنا أن براهيننا ضد المسيحية البابوية تنم من غير قصد عن أطهر روح كاثوليكية، فكذلك تبتسم فلسفة هيجل من نقدنا إياها قائلة: "إذا ما جنى الجاني فكيف يهرب مني، وأنا الجناح الذي يطير به؟".

والآن أحب أن أجمل الأسباب التي حملتني على رفض فلسفة هيجل فيما يلي:

(١) إنه من المستحيل أن نأكل طعامنا ويبقى لنا بعد ذلك كاملاً غير منقوص. يعني أنه لا يوجد التناقض الحقيقي إلا بين حكمين ذهنيين،

إذا كان أحدهما صادقاً والآخر كاذباً كان وجود أحدهما نافياً لوجود الآخر. وليس هناك حالة عليا من التأليف يمكن أن يعيش فيها هذان الحكمان وأمثالهما معاً.

(٢) لا يمكن أن تكون الهوة أداة ربط؛ يعني أن السلب وحده لا يمكن أن يكون أداة التقدم الفكري.

(٣) المستمرات من النفس والزمان والمكان روابط، لأنها خالية من الفجوات.

(٤) ولكنها لا تربط الصور الذهنية إلا ربطاً جزئياً.

(٥) ولكن ذلك الربط الجزئي كفيل بأن يجعل هذه الصور مساهمة في عالم واحد مشترك بين الجميع.

(٦) بيد أن لتلك الصور صفات أخرى، وهذه تبقى غير مرتبطة.

(٧) ومع هذا فيمكن أن تظهر الصفة الواحدة في أزمنة وأمكنة مختلفة. وهذا يجعلها متعددة، ويصبح دخول أفرادها تحت جنس واحد عاملاً من عوامل الربط أيضاً.

(٨) ولكن تبقى الهوة بين الصفات المتباينة في الجنس قائمة حادة؛ وتبدو كل واحدة من هذه الصفات للأخرى حقيقة متمايزة ذات وجود عارض.

(٩) وقد تجعلنا الأحكام الخلقية نفترض عوارض في الكون لا يمكن إرجاع أحدها للآخر.

(١٠) ولكن تلك العناصر العرضية لا يناقض بعضها بعضاً، مادامت تشترك جميعها في الزمان وفي المكان وفي الشعور الذهني؛ لأن المساهمة تتعارض مع التناقض، ولا يمكن أن تتعارض إلا إذا حاول كل منها أن يحتل مكان الآخر أو زمانه.

(١١) وأما وجود تعارض من هذا النوع الذي لا يقدر العقل على التغلب عليه، والذي قد يشعر بأن الممكنات أكثر من الواقعيات فذلك فرض ممكن الوقوع؛ ولا تقدر فلسفة أن تدعي أكثر من ذلك.

خاتمة للمعرب

والآن، وقد فرغنا من عرض ما أحببنا عرضه اليوم من فلسفة وليم جيمس، نحب أن نقف معه قليلاً، متدبرين ما جاء فيه من فكر وآراء، وباحثين عن الاتجاه الذي قد ترمي إليه فصول السفرين معاً.

يؤكد وليم جيمس أن فصول "إرادة الاعتقاد" تهدف جميعها نحو غاية واحدة واتجاه فلسفي واحد، على الرغم من تعددها وتشعب موضوعاتها. ذلك الاتجاه هو ما سماه – Radical Empiricism– الاتجاه التجريبي المتطرف، فهو اتجاه تجريبي لأنه يعتمد على التجارب دون النظر المحض، ويعتبر النتائج التي قد يعتبرها غيره يقيناً واقعياً فروضاً قابلة لأن تتغير في المستقبل إذا ما تطلبت حوادثه ذلك التغيير. وهو متطرف لأنه يخالف المذاهب التجريبية الأخرى التي تؤمن بوحدة المادة في الوجود، وترى أن تلك الوحدة هي القانون اليقيني الثابت الذي يجب أن تخضع له كل التجارب، ويرى أن القول بوحدة المادة ليس إلا فرضاً من الفروض قد تشهد له التجارب وقد تنقضه، ويقول كذلك ليس في مقدور أي إنسان أن يصل إلى علم اليقين في هذه المسألة، كما أنه لا يقدر أن يصل إليه في غيرها من المسائل التي تعتمد بالضرورة على التجارب.

وليست تلك الوحدة، في نظره، إلا أملاً يرجى، يسعى العقل حثيثاً ليبلغه من غير أن يدركه. فيشاهد الإنسان عالماً متعدد الأجزاء، متباين

الصفات، فيحاول أن ينقذه بعقله من تلك الصورة المضطربة التي صورتها له النظرة السطحية؛ ولكن تظل الوحدة المطلقة، بعد ذلك، وعلى الرغم من تلك المحاولة، أملاً يرجى أن يحقق فحسب؛ يستوي في ذلك الفلاسفة وغيرهم من الناس. وذلك لأنه سيظل هناك، بعد أن يؤدي العقل وظيفته على خير الوجوه وأكملها، وجهات نظر متعددة حول العالم وصفاته وما فيه من وحدة أو تعدد؛ فما يبدو واضحاً وجلياً من بعض وجهات النظر قد يبدو غامضاً من وجهات أخرى؛ وما يبدو ذاتياً ونسبياً في نظر بعض العلماء قد يبدو واقعياً وموضوعياً في نظر آخرين؛ وسيظل كل من السلبي وغير المنطقي موجوداً ومسبباً لكثير من المتاعب لبعض الناس؛ وسيبقى الشر مصدر لكثير من الآلام لكثير من الناس كذلك.

وبالجملة، سيوجد كثير من الأشياء التي تواجه ولا يقدر أحد على فهمها أو تعليلها، بل تبقى سراً من الأسرار التي لا يدرك كنهها ولا يقدر أحد على أن يربطها بالموجودات الأخرى؛ أو ليس العقل نفسه الذي تظن أننا نوضح به الغامض سراً من الأسرار وأحجية من الأحاجي؟

ذلك هو الاتجاه التجريبي المتطرف، فكل من يقول إن التعدد هو المظهر الخارجي لذلك العالم الذي نعيش فيه، وأما الوحدة فيه، أو الارتباط المطلق بين أجزائه، فليس إلا فرضاً من الفروض يمكن أن يكون حقيقة، ويمكن ألا يكون، كل من يقول ذلك فهو من أرباب هذا الاتجاه التجريبي المتطرف. ولقد مثلت فصول "إرادة الاعتقاد" هذا الاتجاه خير تمثيل. فتراه يتحدث فيها عن الدين ومسائله، وعن الأخلاق وقضاياها، وعن الوحدة في الوجود، وعن مسائل الاعتقاد كلها، ويعتبرها فروضاً قابلة لأن تكون

حقاً حين تشهد لها حوادث المستقبل، من غير أن تصل من تلك الناحية إلى اليقين المطلق، حتى يأتي اليوم الذي يقال فيه قد تمت تجارب الإنسانية جمعاء.

وتهتم فصول الكتاب كذلك سيما "إرادة الاعتقاد" و"قيمة الحياة" و"الميل العقلي نحو التفكير المنطقي" و"الأعمال العكسية والإيمان بالله" بتبيين أن للمرء أن يؤمن بكل المسائل التي لا يجد من البراهين النظرية ما يؤيدها، ما دام يجد ميولاً نفسية تدعوه إلى الإيمان بها؛ وقد تبرهن التجارب على أنه على حق في اعتقاده.

وهنا نجد جيمس يدافع عن نفسه من ناحيتين: فيدفع عن نفسه أولاً تهمة أنه مضيع للوقت في غير طائل، وتهمة أنه يدعو إلى التهور في الاعتقاد. وبيان ذلك أن بعض المتفلسفين قد يقول إن الناس ميالون بطبائعهم نحو الاعتقاد من غير تدبر وتفكر، فهم لا يحتاجون إلى من يشجعهم ويدعوهم إلى الاعتقاد. فالجدل حولها جدل لا طائل تحته ومضيعة للوقت من غير مبرر. وهنا يقول جيمس حقاً إن الإنسان لا ينقصه الاعتقاد، بل الحذر وقوة النقد لمسائل الاعتقاد؛ ونقطة الضعف فيه أنه قد يعتقد بدون روية في بعض المتألق من النظريات، وخاصة إذا ما توجهت نحوه بعض الميول الغريزية؛ ولكن ذلك شأن العوام. فلو كان متحدثاً إلى العوام أو إلى جيش الخلاص لصح أن يرمى بأنه مضيع للفرصة وللوقت في نصحه إياهم بالاعتقاد؛ وذلك لأنهم يعتقدون بالفعل، ولا يحتاج أمثالهم في باب الاعتقاد، إلا تقطيع أوصال اعتقاداتهم، وتعريضها لأشعة الشمس وللهواء الطلق، حتى تأتي قوة النقد، وتهب رياح الشمال

العلمية، فتطهرها بما فيها من خرافات وأوهام. ولكنه يتحدث إلى جماعات أخرى؛ فهو يخاطب بفصوله هذه الجماعات الأكاديمية المثقفة التي تغذت بلبان العلوم وقويت عندها قوة الشك والنقد فجعلتها تخشى الاعتقاد وتخافه، وتضطرب أعصابها عندما تسمع كلمة العقيدة الدينية. وذلك بسبب إيمانها بأن هنالك أدلة علمية ينجو المرء باستعمالها في بحثه عن الحقيقة، من الوقوع في المخاطر؛ وبما أن مسائل الدين لا تخضع لتلك الأدلة كان الإيمان بها حماقة وجهلاً. تلك الجماعة وأمثالها هي التي يتحدث إليها جيمس، وهي تحتاج إلى شيء آخر وراء ما ذكر: فتحتاج إلى أن يبين لها أنه ليس هناك في الحقيقة طريق علمي أو غير علمي يمر المرء فيه سالماً بين نوعين متقابلين من الخطر، اعتقاد أقل مما ينبغي، واعتقاد أكثر مما ينبغي. وإذا كان الأمر كذلك، ولم يكن هناك محيص من المخاطرة، فعلى المرء أن يواجه أمثال هذه المخاطر؛ فخير له أن يواجهها وهو يعلمها، ليستعد لها ثم يختار ما هو أوفق له، من أن يغمض عينيه عنها لتفاجئه. ولا يلزم من العلم بأن التهور رذيلة بين الجند أنه لا ينبغي أن ينصحوا بأن يكونوا أشداء بواسل ومستعدين لتحمل المخاطر. بل ينبغي أن يدربوا مع ذلك على الشجاعة، مع التمرين على الشعور بالمسئولية. وهي تلك الشجاعة التي يبديها المرء في المخاطر بعد اختباره لكل الظروف والأحوال التي قد تقف في سبيل انتصاره، وبعد اتخاذ كل الوسائل التي قد تقلل من مصابه على فرض الهزيمة.

ثم يدافع عن نفسه، ثانياً، بأنه لا ينصح بالتهور في الاعتقاد، لأنه لم يقل أكثر من أن لكل امرئ الحق في أن يعتقد ما يشاء، ومن أن كلا من

المعتقد وغير المعتقد في كل المسائل التي لا يجد فيها دليلاً يقينياً ليس أقل من الآخر في المخاطرة، فكلاهما مخاطر، وكلاهما مغرر بنفسه؛ ولا شك أن لكل امرئ الحق في أن يختار نوع الغرر، ونوع المخاطرة التي لا يرى هو يأساً من الوقوع فيها. غير أن مواجهة هذه المخاطر أحرى بالمرء وأجدر، وأن العلم بوجودها في جميع الحالات خير لنا من أن نعيش ونتصرف كأننا لا علم لنا بوجودها، ما دامت موجودة بالضرورة في جميع الحالات العلمية وغير العلمية على السواء.

ثم ينتقل جيمس إلى موضوع آخر ليس أقل أهمية وحيوية من هذه الموضوعات، فيقول قد يقال إنه لا داعي لإثارة جدل وضوضاء حول موضوعات نتفق فيها جميعاً من الناحية العملية، وإن كنا نختلف فيها من ناحية نظرية؛ وتلك هي الموضوعات الدينية.

فليس هنالك في هذا العصر – عصر الحرية الدينية – من يتدخل تدخلاً فعلياً في معتقداتنا الدينية، ما دمنا نعاملها على أنها مسائل فردية يؤديها المرء في هدوء من غير أن يثير حولها ضجة أو يثير بسببها شغباً في المجتمع. ولكن جيمس يدفع ذلك التخصيص في الاعتقاد دفعاً عنيفاً. لأنه يرى أن معيار اختبار الاعتقاد الذي يعرف به صدقه من كذبه هو مظهره وتطبيقه على الحياة العملية تطبيقاً حراً من غير تخصيص.

وكما أننا نقول إن أصدق الفروض العملية هو الفرض الذي يكون أكثر نجاحاً عندما يطبق على الحياة العملية، فإننا نقول ذلك بالنسبة للفروض الدينية كذلك. فكلما كانت أكثر نجاحاً وأشمل تطبيقاً كانت

أطول بقاء وأكثر صدقاً مما هو أقل منها في النجاح وفي التطبيق. وتاريخ الأديان خير شاهد على ذلك؛ فيحدثنا بأن كثيراً من الفروض الدينية، التي لم تنجح في التطبيق على الحياة العملية، قد اندحر عندما واجه المعارف الكونية الرحيبة، وصار بعد ذلك في حيز النسيان، في حين أن بعضاً آخر منها احتفظ بكيانه على طول الأيام، ولم يزده مر الأيام إلا جدة وحيوية، على الرغم من كل ما لاقى من محن وشدائد. ومهمة علم الأديان أن يبين لنا، بإخلاص، تلك الفروض التي عاشت، وتحدث الشدائد. وإلى أن يأتي اليوم الذي يحقق لنا فيه العلم تلك الغاية، فإن المناظرة الحرة بين الأديان المختلفة وتطبيقها جهاراً على الحياة العملية هما خير المعايير لمعرفة الأصلح منها ولبقائه وعلو شأنه.

لهذا كان لزاماً على الأديان ألا يختفي كل واحد منها تحت معاييره الخاصة، فلا يحس بها إلا المؤمنون بها، بل يجب عليها، أن تحيا حياة عامة وأن يناقش بعضها بعضاً. ولا ضير على رجل العلم وعلى مهمته العلمية من الجدل الديني في عصره، مادام هناك شيء من الحرية التفكيرية ومن العدل والإنصاف. لأن القضايا الدينية التي ستنتصر على ما ينافسها لا يمكن أن تنتصر إلا إذا كانت ممكنة التطبيق، أو أكثر إمكاناً للتطبيق من غيرها؛ فلا بد لها، إذن، من تقبل النظريات العلمية المستقاة من الواقع. لذلك وجب على رجل العلم أن يرحب بكل أنواع الجدل الديني، مادام يعترف بأن بعض الفروض الدينية قد يكون حقاً؛ وأما إذا لم يعترف بهذا القدر فلا كلام معه، لأنه يكون بعيداً عن الروح العلمية كذلك. ولقد كان كل من الخلافات الدينية ومن الجدل حول العقائد أمارة القوة التفكيرية في

الجماعة، ولم تكن في يوم ما مجلبة للضرر إلا إذا حملت من السلطان أو من المنطق أكثر مما تطيق، وكانت خيراً كلها فيما عدا هذه الحالة. وذلك لأن أهم الأشياء وأعلاها قيمة بالنسبة للإنسان وللأمم وللعصور هو مثلها العليا وعقائدها الدينية، ولو كان فيها مقدار كبير من الغلو والإفراط. لأن كل ما كان هنالك فيها من غلو نتيجة لفعل بعض الأفراد، أو التطور في بعض العصور، قد عوض عنه في الجملة وعلى مر الأيام، فأصبح في النهاية في صالح النوع الإنساني. لذلك لا يكاد يوجد خلاف بين العلماء في القول بأن الأديان لعبت دوراً مهماً في النهوض بحياة الإنسانية جمعاء.

على أننا نقرأ بين سطور هذين السفرين اتجاهاً آخر وراء ذلك الاتجاه التجريبي المتطرف. وذلك هو الاتجاه "البراجماتيكي". وقد يكون هذا الاتجاه غير مقصود لجيمس في بعض فصولهما، لأنه كان قد كتبها قبل أن يكون تلك النظرية. بيد أنها كانت مسبوقة بآراء مبعثرة هنا وهناك تؤدي كلها إليها؛ وليس من العسير أن نجد مثلاً منها في كل فصل من الفصول السابقة. وهي لا تتناقض مع الاتجاه التجريبي المتطرف، بل تسايره وتنسجم معه تمام الانسجام، لاعتماد كل منهما على التجارب وعلى ما ينشأ عنها من نتائج. فتتصر تلك النظرية – كما رأينا في المقدمة – على أن المهم من كل شيء هو نتائجه وما يترتب عليه من آثار في حياتنا العملية، وعلى أن النظر المجرد المقصود لذاته حديث خرافة، لأن العمليات العقلية كلها، والمعارف كلها وسائل فحسب لأعمال تقع خارجاً فتؤثر في حياتنا العملية، ولا تتم الحركة العقلية حتى تتحول إلى حركة مادية، وعلى أن الصدق ليس هو مطابقة الخبر للواقع بل انسجامه مع ما سيقع.

وهكذا فكل شيء يحكم عليه بما يتبعه من نتائج؛ فإن كانت هذه النتائج متناسبة مع أغراضنا ومع ما نريد من مقدماتها كانت خيراً وصدقاً وحقاً، وإن كانت غير ذلك كانت شراً وكذباً وباطلاً. ولا يوصف الفعل بحسن ولا قبح، ولا يوصف القول بالصدق أو بالكذب حتى تعرف ثمرته. وتلك هي النظرية التي نجد شذاها في الفصول السابقة، ولكنها لم توضح تماماً إلا بعد ذلك في مقال عنون "معنى البراجماتزم".

فالدين، على هذا الرأي حق، لأن اعتقاد ذلك خير لنا في هذه الحياة الدنيا، وأسلم عاقبة في الدار الأخرى على فرض وجود تلك الدار الأخري؛ والقول بوجود الله حق، لأنه أدعى لطمأنينة النفس وهدوئها في هذه الحياة الدنيا، وأسلم عاقبة على فرض وجود تلك العاقبة؛ والتمسك بمبادئ الأخلاق خير وأولى، لأنه أنفع لنا في هذه الدنيا من العيش فيها بدون هذه المبادئ؛ والصدق خير لأن أثره في حياتنا العملية خير من أثر الكذب؛ وهكذا.

فثمرة العقيدة، إذن، معيار صدقها. وما دام الأمر كذلك كان لنا أن نعتقد في كل ما هو خير لنا: وهو ذلك الذي يساعدنا على أن نعيش أحسن عيش وعلى أن نستخلص من الحياة أشهى ثمراتها، مادمنا لا نجد من البراهين اليقينية مايبرر ذلك الاعتقاد. وسيبرر الاعتقاد بعد ذلك نفسه. ولكن ليس معنى هذا أن مجرد الاعتقاد يبين أنه صحيح أو أن صاحبه على حق فيه، بل أنه سيساعد على تحقيق مسائله في الخارج. وبيان ذلك أن نظرتنا إلى الدين ومسائله ينبغي ألا تختلف عن نظرتنا إلى العلوم ومسائلها في شيء؛ فكما أن العلوم تبدأ بالفروض التي ترجحها

الميول النفسية، ثم تختبرها عملياً، فكذا ينبغي أن يكون الشأن بالنسبة للدين ومسائل الاعتقاد؛ فيبدأ بالفروض ثم بالاختبار العلمي لتلك الفروض. وبما أن الفروض الدينية فروض ملزمة كان الاختيار من بينها اختياراً حقيقياً وملزماً؛ فلا بد للمرء أن يختار. ومادام المختار مخاطراً كغير المختار سواء بسواء، لأن الشك في المسائل العملية محال، كان لكل امرئ أن يفضل نوع المخاطرة التي لا يرى هو بأساً من الوقوع فيها، وأن يختار أحد الفروض المهيأة له، مادام يجد عنده ميولاً نفسية تدعوه إلى ذلك، ثم يؤمن به. وحينئذ تسنح له فرصة وضع هذا الفرض المختار تحت الاختبار. وسيظهر الاختبار نجاحاً، مادامت الميول النفسية مؤازرة ذلك الاتجاه، وذلك هو معنى أن الاعتقاد يبرر نفسه.

ولكن إذا كان الصادق هو النافع، وكان العقل مشخصاً وخادماً للحياة العملية، وكانت المعايير كلها – الدينية والخلقية ومعايير الصدق والكذب على السواء – معايير فردية، أفلا يكون لكل امرئ صدقه وكذبه، وله فلسفته ودينه، وله قواعده الأخلاقية؟ وما هي النتيجة لذلك إلا الشك الكلي في كل المعايير الذي ظن جيمس أنه فر منها؟ ذلك كله يواجه هذا الاتجاه البرجماتيكي، ولا يجد له جواباً شافياً. ولقد سبق أن عرض له كثير من الكتاب وأثاره ضد هذا المذهب وضد ما سبقه من مذاهب مماثلة.

لذلك لا أرى ما يدعو إلى التحدث عنه، وسأحاول الآن أن أكشف عن مواطن الاضطراب فيه من ناحية أخرى، من ناحية قواعده الأساسية التي ابتني عليها.

يصر جيمس على أن نظريته هذه ليست فلسفة، ولكنها أسلوب من أساليب البحث. فهي طريق من طرق البحث لتعرف الصادق من الكاذب، ويعترف مع ذلك بأنه مسبوق بها، فلا يضيره أن يقال أنها مرتبطة بالآراء السوفسطائية القديمة، وبمذهب المنفعة، وبأنه ليس له فيها إلا التنقيح والتهذيب، لجعلها طريقاً صالحاً لمعالجة عدة نواح حيوية بالنسبة للإنسان. فلما عجزت البحوث الفلسفية القديمة التي تخضع للصور المنطقية والأشكال الرياضية عن معالجة تلك النواحي الحيوية كان من الضروري التوجه إلى أسلوب آخر. وهو ذلك الأسلوب البراجماتيكي الذي يحكم الجانب العملي مهملاً ذلك الجانب الآخر الذي اعتمد عليه القدامى كل الاعتماد. فمثلاً، بينما نرى (كانت) يفرق بين العقل النظري والعقل العملي، ويقول أن الأول– وعمله نظري محض– يحكم بأن الأشياء مقضي بها بالضرورة وبالجبر المطلق، وأن الثاني– وهو متصل بالحياة العملية– يفترض الاختيار وحرية الإرادة، إذا بجيمس يؤكد أن الجانب النظري من العقل، أو تلك العملية العقلية التي لا تهدف نحو غاية عملية ليس إلا خرافة من الخرافات. لأن العمليات العقلية لا بد أن تهدف نحو غاية؛ أو أنه – بعبارة أخرى – ألغى الجانب النظري، ووسع من دائرة العقل العملي فجعله يشمل كلاً من النظري والعملي. وذلك أحد الأسباب التي جعلته يرفض المذهب المثالي الذي ذهب إليه "هيجل" الألماني، وكل منطق أو مذهب يعني بالتجريد من العمليات الذهنية المجردة[1].

[1] راجع "الميل العقلي نحو التفكير المنطقي" و"حول فلسفة هيجل" من هذا الكتاب.

وما دام العقل النظري المحض قد قضي عليه بالإلغاء، ومادامت الناحية العملية الجزء المتمم للناحية النظرية، كان من الطبيعي أن تلون تلك الناحية كل اتجاهاتنا النظرية. وهكذا يقول جيمس. فهو يؤكد أن الاعتبارات الشخصية ونظرتنا للحياة وتقديرنا للمستقبل وأملنا فيه أو خوفنا منه تؤثر بالضرورة في معارفنا، فيعتمد المنطق، إذن، على علم النفس وعلى الميول والرغبات، وهنا تبدو المفارقة واضحة بين نظرية جيمس والنظريات المشهورة حول المعرفة لأنها تؤكد كلها أن العقل يقدر على التحرر من الميول الفردية والاتجاهات الشخصية، وعلى أن يحكم أحكاماً نظرية محضة وغير ملونة بشيء من تلكم الاعتبارات الفردية. ولكن جيمس يصر على استحالة ذلك نتيجة لنظريته في الإحساس والإدراك الحسي التي تخالف النظريات المعروفة من قبل.

ذهب رجال المذهب التجريبي – من أمثال (لوك) و(باركلي) و(هيوم– ومن حذا حذوهم إلى معرفتنا للعالم الخارجي المحيط بنا لا تنشأ إلا عن إدراكات جزئية غير مرتبط بعضها ببعض. فنحن لا ندرك الموضوع الذي يواجهنا ككل بخصائصه وعلاقاته وارتباط هذه الخصائص بعضها ببعض، ولكنا ندرك جزئيات أو مجموعة مبعثرة من الصفات؛ والعقل هو الذي يلائم بينها بعد ذلك، ويكون منها الموضوع الخاص.

فعندما نواجه بمدرك حسي– الخوان مثلاً – فإنا لا ندركه هو ككل، ولكنا نجد إحساسات متفرقة، كالصلابة والملاسة والاستدارة وهكذا، فتصبح تلك الإحساسات المنفصل بعضها عن بعض فكراً مستقلاً بعضها عن بعض كذلك. وهذه الفكر هي التي يعرفها العقل ولايمكن أن يعرف

غيرها، وهي أساس معارفه؛ فيلائم العقل بينهما، ويوجد بينهما علاقات، ويكون منها الموضوع الذي يريده: الخوان. ولهذا كان من الطبيعي لهؤلاء أن يقولوا إن الإنسان لايعرف إلا فكره وآراءه ولا يعلم شيئاً وراء ذلك.

فما دامت إحساساته وجودات مستقلة لا يجد العقل بينها روابط طبيعية، وما دام لا يعرف الشيء على حقيقته، ولا يعرف صفاته على حقيقتها، فإن تركيبه لإحساساته لا يكون إلا حدساً وتخميناً لا يجد له من الطبيعة ما يبرره، وسيجد آفكاره دائماً حواجز بينه وبين العالم الخارجي كذلك. بيد أن النتيجة المنطقية لذلك المذهب لا بد أن تكون شكاً كلياً لا في وجود جواهر للموجودات الخارجية فحسب بل في وجود الأعراض والصفات كذلك، أو على الأقل في العلم بوجودها. فجاء (كانت)، وحاول إنقاذ الموقف، بعد أن سلم بنظرية الإدراك الحسي هذه، بأن أعطى العقل سلطاناً يربط به بين الإحساسات المستقل بعضها عن بعض، ويحولها إلى مجموعة مفهومة. وأساس ذلك السلطان أن العقل– حين يلائم بين تلك الإحساسات – لا يتصرف إلا حسب قوانينة ومبادئه، سطر مفقود. عالم الزمان والمكان – العالم الخارجي – يتفق في الجوهر مع طبيعة عقولنا ويخضع لنفس القوانين التي تخضع لها تلك العقول. فالروابط التي يأتي بها العقل ليربط بها بين إحساساته المستقلة– وإن كانت غير مدركة حساً، ولا يمكن أن تدرك إدراكاً حسياً – تتفق وطبيعة الموضوعات الخارجية مادام العقل قد رآها كذلك.

وهنا يتساءل المذهب البراجماتيكي قائلاً ما الذي يبرر تلاعب العقل بالإحساسات، ومن الذي أعطاه هذا السلطان؟ أو ليس القول بأنه متحد

في الجوهر مع عالم الزمان والمكان دعوى لا تجد ما يبررها ولا يمكن أن تجده؟ وما الذي يبين لنا أن النتيجة التي وصل إليها لا تتناقض مع الحقيقة؟ وإذا كان الأمر كذلك لم يكن بد من الشك ما دمنا قد قبلنا نظرية هؤلاء التجريبين في الإدراك الحسي، غير أنا لا نضطر لذلك القبول.

فليس صحيحاً أن الإحساسات مجموعة من الموجودات المستقل بعضها عن بعض، وأن سلسلة الشعور تنقطع وتقسم إلى وجودات متميزة، أو إحساسات منفصم بعضها عن بعض، ولكنها سلسلة مستمرة لا يتميز فيها إحساس عن إحساس، وليست العمليات العقلية – كما يقولون – عمليات ضم وتركيب واختراع لعلاقات لم تدرك، ولكنها عمليات تحليل وتمييز وتقسيم من أجل غاية من الغايات. فالإدراك الحسي سلسلة مستمرة من الشعور توجد ضمنها الموجودات وعلاقاتها؛ فليس صحيحاً أن العلاقات من عمل العقل وإضافاته، ولكنها مدركة مع إدراك الصفات الأخرى للموجودات؛ وليست العمليات العقلية تركيباً، ولكنها تحليل لذلك الذي جاء إلى العقل ككل لا يتميز فيه موجود عن موجود. ذلك التحليل هو العملية العقلية، وله دائماً غاية. وذلك أنه لما كان من الضروري لنا أن نتعامل مع العالم الخارجي، وكان من المتعذر علينا أن نتعامل معه، وهو غير محدود وغير معين، كان من الضروري لنا أن نوجد منه، فنقسم تجاربنا إلى تاريخ وعلم وأدب، وإلى طعام وشراب، وإلى فراش وأرائك، وإلى كل الموضوعات الأخرى التي توجد ما نسميه العالم الخارجي. فالعقل يحلل تجاربه، ولا يحللها اعتباطاً، بل لتحقيق بعض الأغراض

العملية. وهكذا كل العمليات العقلية: عمليات إرادية وذات غايات عملية.

والموضوعات الخارجية لا تتكون، بالنسبة لنا، إلا من حقائق أو مواد أوجدناها نحن، باختيارنا، من مجموعة تجاربنا، وأوجدناها من تلك المواد المعينة، لأن الحقائق المركبة على هذا النحو هي التي نريدها، وهي التي نعتقد أنها ستخدمنا وتحقق أغراضنا. فالحقائق، التي سنتعامل معها إذن، هي حقائق أوجدناها نحن من مجموعة تجاربنا لتخدمنا في الحياة العملية.. وما هو واقع، بالنسبة لنا، هو ذلك الذي نصنعه ونرى أنه من المصلحة لنا أن يقع؛ أو بعبارة أخرى: إن ما نعتقد أنه موجود في الواقع ونفس الأمر يتوقف على ما نرى أنه من الخير لنا أن نعتقد أنه موجود في الواقع ونفس الأمر[1].

وهذا التحليل النفسي للتجارب وللإدراك الحسي هو الذي يحدد معنى الصدق والكذب. فما دام الواقع متوقفاً على ميولنا واتجاهاتنا وتحديدنا واختيارنا، وما دام ذلك التحديد يهدف نحو تحقيق غرض عملي كان الصادق من الموضوعات هو الذي يحقق لنا هذا الغرض. فليس الصدق مطابقة الخبر للواقع، ولكن الذي تشهد له التجارب في المستقبل. فكما أن ما يسمى بالقوانين العلمية لا يشير إلى الماضي بل إلى المستقبل، فكذا القوانين المنطقية ومعايير الصدق والكذب. فما يسمى بالقوانين العلمية لا يدعي الانطباق على كل حوادث الماضي، ولكن على حوادث

[1] راجع "الميل العقلي نحو التفكير المنطقي" من هذا الكتاب،

المستقبل فحسب. وبما أن المستقبل غامض ومجهول، وبما أننا لا نعلم يقيناً إذا كانت حوادثه ستجري على غرار ما أسميناه قانوناً علمياً أو لا تجري، كان من الأوفق أن نسمي تلك القوانين فروضاً. ولكن الفروض عمل اختياري للإنسان، لجأ إليه ليفسر به بعض الظواهر المشاهدة وقت الافتراض. فهي عمل إرادي، يتوقف على الإرادة ويخضع لها وللتجارب.

فإذا شهدت التجارب التي سيقوم بها العالم للفرض قيل أنه ينطبق على الواقع، وقرب بذلك من الصدق، وإذا ناقضته التجارب عدل أو ترك. فلم تبدأ الفروض العلمية إلا لتشرح بعض الظواهر الجديدة، ولم تظهر حقيتها إلا بالتجارب؛ وكلما شهدت لها التجارب وظهر أنها تنطبق على كثيرين ارتفعت نسبتها في معيار الصدق؛ ولكنها لا تصل إلى الصدق المطلق وإلى علم اليقين حتى تشهد لها كل التجارب المستقبلة، وذلك لا يكون إلا عند تمام التجارب بفناء كل المجربين.

فصدق الفروض خاضع للزيادة وللنقصان؛ والمعيار هو النتائج. وإن الشأن لكذلك في المنطق وفي الصدق والكذب وفي كل ما يهم المرء من مسائل تفكيرية، فلا يلجأ الإنسان إلى التفكير إلا حين يواجه ببعض المشاكل ويعتقد أنه يقدر على حلها بالتفكير فيها. وبعبارة أخرى إنه لا يفكر إلا حين يعتقد أنه سيصل بالتفكير إلى شيء جديد. فالتفكير مسبوق دائماً بالرغبة في الوصول إلى نتيجة. وهذه النتيجة لا بد أن تكون جديدة، ولا بد أن تكون منطبقة على الحقيقة. وإذا كانت النتيجة جديدة حقاً كان من المحال أن تعرف قبل أن توجد بالفعل، فإذا عرفت قبل الوجود لم تكن جديدة. ولهذا أخفق المنطق الصوري في دعواه أن النتائج تتبع المقدمات،

وأن ذلك معيار الصدق. وإذا كانت النتيجة جديدة، ولم يكن هناك ما يستلزمها، كانت قفزة عقلية – مخاطرة، حدساً وتخميناً أو فرضاً من الفروض. وما دامت كذلك كان من المستحيل معرفة صدقها من كذبها، فهي التي تقرر صدق الفكرة أو كذبها.

والتفكير دائماً نسبي ومؤقت: فهو نسبي، لأنه يهدف دائماً نحو غاية، وتلك تختلف باختلاف الأفراد والنزعات؛ وهو مؤقت، لأنه قابل للتغيير والتعديل، كلما عجزت نتائجه عن أن تتناسب مع الحقائق التي تقع في المستقبل. فالتفكير لا يمكن أن ينفصم عن الرغبة والإرادة؛ والحقية والحقيقة لا يمكن أن يعرفا إلا بما يتبع ما قيل عنه إنه حق أو حقيقة من نتائج.

ذلك تصوير مجمل لنظرية الذرائع وما نشأت عنه من أسس نفسية وما تفرع عنها من مبادئ ونظريات. وهو على إجماله، يبين مدى اتساع أفقها ومعالجتها لجميع المسائل الإنسانية، وأنها لم تكن هدماً لنظريات قديمة فحسب، بل بناءً لأخرى مكانها كذلك. وعلى الرغم من أنها تقدم مجالاً فسيحاً للنقد والمراجعة، فقد يكون من العسير، بل من غير الإنصاف كذلك أن تراجع في تفاصيلها في نهاية كتاب كهذا الذي أقدمه، وعلى صفحات كهاته التي بين يدي. ولكن هل من الضروري لمعرفة قيمتها أن تراجع جزئياتها بالتفاصيل؟ أظن أن ذلك غير ضروري، ويوافقني جيمس نفسه على ذلك حين يقول، ناقداً لفلسفة هيجل، ليس من الضروري أن تشرب ماء البحر كله لتعرف أنه ملح أجاج، بل يكفيك منه قطرة، وتلك القطرة فحسب هي التي سأتذوقها الآن من فلسفة وليم جيمس؛

وسأحرص على أن تكون قطرة أساسية يتأثر المذهب في جوهره بها؛ وتلك هي نظرية الإدراك الحسي في صلتها بما تفرع عنها من قواعد.

يرى هذا المذهب، كما سبق أن بينا، أن إدراكنا للعالم الخارجي إدراك واحد لا يتعدد بتعدد ما يسمى بالموضوعات الخارجية؛ فهو سلسلة مستمرة لا تنقطع، ونحن الذين نقطع أوصاله، ونقسمه إلى موضوعات شتى، إرضاء لرغباتنا النفسية، ولنتمكن من التعامل معه. أو بعبارة أخرى: إن الموضوعات الخارجية، كما ندركها حساً، غير مخصصة بصفات خاصة وغير مشخصة، ونحن الذين نضفي عليها بعض الخصائص ونجعلها مشخصة في الخارج، لأن ذلك التخصيص هو الذي يناسب حياتنا العملية.

فنحن الذين نوجد الواقعيات والمشخصات بالإرادة والاختيار. ويرى – مع ذلك – أن القوانين العلمية فروض، وأن مسائل الاعتقاد فروض، وأن الأحكام الخلقية فروض، وأن أحكام الصدق والكذب فروض، وأن النتائج كلها فروض يحكم عليها بالصحة أو بالبطلان، وبالصدق أو بالكذب، وبأنها خير أو شر، بشهادة الحقائق المستقبلة لها: فإذا شهدت لها كانت حقاً وحقيقة، وكان الاعتقاد فيها صحيحاً، وكان المؤمن بها على حق، وكانت خيراً، وإن ناقضتها كانت شراً وكذباً غير حقيقة، ولم يكن المؤمن بها على حق في إيمانه.

ولكن إذا كنا نحن الذين نختار الحقائق ونوجدها، ولا يمكن أن يوجد بالنسبة لنا غيرها، فكيف يمكن أن تناقض أغراضنا ورغباتنا؟ وكيف يمكن

أن يبطل فرض افترضناه ليحقق أغراضنا بحقائق اخترناها نحن وأوجدناها لتشهد لذلك الفرض، ما دام أنه من المحال أن يوجد، بالنسبة إلينا، غيرها؟ وكيف تأتي لتلك التي تقف عقبة في سبيل نجاحنا – وهي كثيرة في الحياة – أن توجد؟ هل هي أوهام وخيالات؟ ولكن لمن هذه الخيالات؟ أو ليست أوهامنا حقائق بالنسبة لنا؟ وهل يلجأ هذا المذهب في النهاية إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها؟ بيد أن تلك التفرقة هي التي حاربها وثار عليها، كما وردت في فلسفة رجال المذاهب المثالية؛ فإذا قبلنا نظرية الإدراك الحسي وجب أن نرفض معايير الصدق والكذب، والصحة والبطلان، والخير والشر؛ وإذا قبلنا هذه المعايير، وافترضنا إمكان وجود كل من الصدق والكذب، والخير والشر، والنجاح والإخفاق بل آمنا بوجودها كذلك، وجب أن نرفض نظرية الإدراك الحسي من أساسها. فالتناقض، إذن، في صميم المذهب، وبين مسائله الجوهرية، ولا مخلص منه إلا بإلغاء بعض تلك المسائل. بيد أن إلغاء بعضها يستدعي انهيار المذهب كله، لأن كلا الأمرين: النظرية، والمعايير، يقوّمه ويدخل في تكوين أساسه.

وقد يكون منشأ الغلط هنا التعميم حيث لا ينبغي التعميم؛ فقد يكون المذهب على حق، من ناحية نفسية، في إصراره على أننا نميل بطبائعنا إلى اعتبار الشيء حقاً ما دام مرضياً لوجداناتنا ولميولنا الشخصية، وعلى أنه يزداد هذا الميل ويقوى كلما أكدت تجارب المستقبل هذا الإرضاء. ولكنه ليس على حق في الانتقال من هذه الحالات النفسية الخاصة إلى التعميم والقول بأن ذلك الإرضاء الذي تؤكده التجارب أمارة الحق والحقية دائماً وفي كل الأحوال.

ولكن إخفاق جيمس في تلك الناحية لا ينافي أنه قد نجح في عدة مواطن أخرى؛ فقد نجح مثلاً في تبيين أن الروح العلمية لا تتنافى مع العقائد الدينية ولا يمكن أن تتنافى..

وفي تبيين أنه يوجد للإيمان بالله مكان طبيعي في نفوسنا، تبقى النفس مضطربة وثائرة، حتى تصل إليه وتدركه، وحينئذ تمتلىء هدوءاً وطمأنينة، وفي تبيين أن حياة التدين خير من جميع أنواع الحياة الأخرى في هذه الدنيا وفي غيرها: فهي التي تقتل روح التشاؤم، وتملأ النفس ثقة وأملاً، وهي التي تجعل الجهاد في الحياة حلو المذاق، وهي التي تجعل هذا العالم عالماً يستحق أن يعيش فيه الإنسان.

محمود حسب الله

القاهرة في: ربيع الأول ١٣٦٨/ يناير ١٩٤٩

الفهرس